

Evangélium,

Magyarság

Írások, tanulmányok

Írta:

Karner Károly

*Győr; 1942.
A „Kesztény igazság” kiadása.*

A BORÍTÉKLAPOT RÉVÉSZ ISTVÁN TERVEZTE.

A címlapon ábrázolt miniatúra Kálti Márk képes Krónikájából való
és Nagyváradnak Szent László által történt alapítását ábrázolja.
(Készült 1370 táján.)

E kötet különféle alkalmakra írt tanulmányokat és előadásokat gyűjt össze. Sokszor kértek, hogy egy-egy előadást adjak közre. Amikor most elhatároztam magamat erre, félve teszem, mivel az ilyen gyűjtemények közrebocsátása legtöbbször hálátlan feladat. De igyekeztem az egymástól távol eső témákat határozott rendbe csoportosítani és így a kötet olvasását és használatát megkönnyíteni.

Az összes előadásokat ugyanaz a szempont hatja át: a teológiai tudomány és kutatás eszközeit az Egyház szolgálatába kell állítani. Az Egyház pedig ma egyre súlyosbodó harcban áll. minden erejével önmagára kell eszmélnie, visszatérnie erejének ősförásaihoz. Az Egyház hitének az ősi tiszta és gazdag kincseit igyekeznek megszólaltatni ezek az írások — szerény erőkkel és sokszor gyarló formában. Ha sikerül felhívni a figyelmet az evangélium hamisítatlan üzenetére, akkor Isten bizonzára megáldja ezeknek a szerény írásoknak a szolgálatát.

Sopron, 1941. Karácsony havában.

Hibaigazítás.

A 72. lapon a címben kimaradt az „evangélikus” szó. A cím tehát így hangzik:

IV. A magyar evangélikus teológia.

Keresztyénség és magyarság.

1. Protestáns magyarság — ma.

Hosszú időn keresztül elválaszthatatlanul összetartozott a magyar köztudatban protestantizmus¹⁾ és magyarság. Nem vonta senki kétségbe, hogy van más, katolikus magyarság is, de a protestantizmus mindenekkel, ami magyarnak vallotta magát, oly elválaszthatatlan egységekbe forrott össze, hogy a kettő közt az elválasztó határvonalat is nehéz lett volna meghúzni. Mi protestánsok úgy láttuk, hogy az utolsó négy évszázad viharokkal teli történetében a magyarság ügye legtöbbször akkor hanyatlott alá, amikor a magyar protestantizmus vereséget szenvedett s fordítva, minden támadás, mely a magyarság ügyét aláásta, egyúttal a protestantizmusra nézve is veszedelmes volt Bocskay, Bethlen és I. Rákóczi György nemcsak a hitünk szabadságáért és megmaradásáért vívott legendás küzdelmek hősei, hanem a magyarság előharcosai is egy idegen érdekeket képviselő, a magyarság életérdekeit elhanyagoló, idegen seregeikkel magyar véreinket pusztító dinasztiaval szemben. A Wesselényi-féle szövetkezés ürügyén a pozsonyi törvényszék elé idézett protestáns lelkészek, a gályarabságra hurcolt hitvalló és mártír papok, Caraffa áldozatai a mi szemünkben nemcsak hitükért, hanem magyarságukért is szenvedtek. Rákóczi Ferenc, a vezérő fejedelem pedig nemcsak a nemzeti elnyomás rabbilincseit szétszakító, elpusztíthatatlan magyar élniakarás csodálatos hőse, hanem a mi szemünkben a hosszú, kegyetlen elnyomás ideje után a jobb idők hajnalhasadásának a jelképe is: amerre a kuruc fegyverek gyöztek, — úgy hallottuk minden emlegetni, — ott könnyebbedéit a hithű eleinkre nehezedő nyomás. Kuruc fegyverek oltalmában, Petőrczy István generális elnöklete alatt tarthatták meg őseink a rózsahegyi zsinatot.

De a magyarságnak és a protestantizmusnak ez az elválaszthatatlan egysége nem bomlott fel akkor sem, amikor az üldö-

¹⁾ „Protestantizmus”-ról szólunk a következőkben, még pedig nemcsak azért, mivel a két protestáns egyház az elmúlt évszázadok folyamán elvitathatatlan sorsközösségen él, hanem azért is, mivel a magyarsághoz lényegileg azonos viszonyban voltak. Ez nem zárja ki, hogy pl. evangélius egyháznak a protestantizmuson belül van külön feladata és hivatala magyar népünk szolgálatában.

zések a protestáns egyházakat nagyrészben felörölték. Így volt ez még a múlt században is. Amikor az abszolutizmus idején a kormány új alapokon akarta rendezni a protestáns egyházak szervezetét és 1859-ben megjelent a híres császári pátens, a protestáns egyházak ősi autonómiájának megszüntetésében az egész magyar közvélemény a magyarság egyik legfontosabb fellegvára ellen intézett támadást látott és az egész nemzet felekezeti különbség nélkül vette fel a harcot a pátens ellen. Ennyire egynek tudta, ennyire elválaszthatatlanul egybekapcsolta a magyar gondolkodás a protestantizmus és a magyarság ügyét.

A protestantizmus és a magyarság ügye azért kapcsolódott nemzetünk közvéleményében ilyen elválaszthatatlanul, mert mindenkorban a szabadság-eszme kiteljesedését kerestük. A magyar protestantizmusnak négy évszázados múltjában majdnem állandóan nehéz harcot kellett folytatnia léteéért s a magyarság e négy évszázad folyamán ugyancsak majdnem állandóan harcolt olyan törekvések ellen, melyek nemzeti létét támadták, veszélyeztették, vagy egyenesen megsemmisüléssel fenyegették. A magyar protestantizmus ellenfelei nem voltak ugyan minden nemzeti létünket is fenyegető idegenek — csak Pázmányra kell gondolnunk, kinek izzó magyarsága közismert, — de azok sorában, akik ellen a magyarság harcba szállt, igen sokszor ott voltak a protestantizmus elnyomói is. Így kovácsolódott össze protestantizmus és magyarság négy évszázad alatt annyira, hogy a legutóbbi idők gondolkozásában a „vallásszabadságért” küzdeni majdnem teljesen azonos volt a magyar haza függetlenségeért folytatott harccal.

Ezek közismert dolgok. Nem kellene újból lelki szemünk előállítani mindezt, ha a jelen magyar élet válsága nem kényszerítene új eszmélésre bennünket. A mai, háború utáni gondolkodás számára a magyarság és protestantizmus összetartozása többé nem olyan magától értetődő gondolat, mint volt a háború előtti nemzedék számára. Széles rétegek számára elvesztette a jogosságát az a szemlélet, mely a protestantizmusban kereste és láta a magyar szabadságért folytatott harc élcspatát. Az a gondolatvilág, melyben mi protestánsok felnevelkedtünk s melyben a magyar protestantizmus történelmi hivatását igyekszünk felismerni, sokak szemében a letűnt 19. századnak, a liberalizmusnak a szemléletmódja. Ez a szemléletmód azonban átértékelés alatt van. S ha mi szívesen hivatkozunk a protestantizmus fontos nemzeti jelentőségére a legutolsó négy évszázadban, úgy minden szélesebb rétegek kezdkik ma hangsúlyozni a magyar katolicizmust, mint legfontosabb, nemzetünket formáló és fenntartó erőt. Még ennél a múltra tekintő revíziónál is fontosabb, hogy a magyar katolicizmus integráló, azaz magasabb egységebe tömörítő erejét és szerepét mindenkorban hangsúlyozzák azok, kik a magyarság útját keresik a jelen zűrzavarban és a világ minden tájáról felénk

meredő, fenyegető összeomlásban. Erősödnek a hangok, melyek egy új „Közép-Európa” tervéért lelkesednek és pedig úgy, hogy ebben az új Közép-Európában a különféle népeket és nemzeteket összefogó, magasabb egységen tömörítő erőt a katolicizmusban vélik felfedezni. Nemrégiben a protestáns Bajcsi-Zsilinszky Endre írt a „Korunk Szavá”-ban a „középeurópai katolikus gondolat roppant építő, integráló erejé”-ről. „A magyar történelmet ismerő legjobb katolikusok is el kell ismerjék, hogy a magyar protestantizmus századok folyamán gyakran volt kovásza az egyetemes magyar ügynek. Most azonban rajtunk a sor, magyar protestánsokon, hogy belássuk: a magyar reintegráció s a mainál természetesebb és szervesebb Dunavölgye és Középeurópa fél-építése szempontjából egyre nagyobb történelmi szerep vár a katolikus gondolatra és katolikus szellemiségre”. A német és orosz túlsúly közé szorult Középeurópa számára, melyet egy-formán szorongat az újpogány keleti és nyugati imperializmusok hódító törekvése, a katolikus Középeurópa tűnik fel mint egyetlen biztos oltalom.

Nem a mi feladatunk, hogy e mellett az elgondolás mellett vagy ellene állást foglaljunk, rámutassunk értékeire és feltárruk gyenge pontjait. Ezt már csak azért sem tehetjük meg, mivel a „katolikus Középeurópa” gondolata szükségképen a politikai koncepció formájában lép fel. Politikai szemléletről van szó akkor is, amikor katolikus írók a „szentistváni-hungarizmus”-ban foglalják össze a magyarság történelmi hivatását, benne látják azt a „szilárd vezérgondolat”-ot, „mely nemcsak minket, de az itt élő többi kis népet is elvezetheti a béke, haladás, meggazdagodás és kulturális felemelkedés igéretföldére.”¹⁾ Ennek a szentistváni gondolatnak a tengelyét is a magyar katolicizmus integráló ereje teszi. Erre az egész koncepcióra, éppen mivel politikai elgondolásról van szó, itt csak egy megjegyzést tehetünk: veszedelmes kísérlet a vallást politikummá tenni. A keresztyénség az ilyen kísérletekből eddig nem erősödött, hanem a politika járszalagjára került. Viszont a politika az ilyen kísérletek következetében nem vetközte le a hatalmi önzést, mely a népek együttélését megbénítja és a kölcsönös bizalmat lerombolja. Ha a keresztyénség politikummá lesz, a politika nem lesz keresztyénné. Nekünk protestánsoknak élénk emlékezetünkben van még a háború utáni keresztyén-keresztyén összefogás politikai kurzusa s ennek legfőbb tanulsága, hogy mennyire veszedelmes hitünkre, ha a vallásból politikumot csinálnak.

De ha nem is foglalkozhatunk itt a katolikus Közép-Európa gondolatával, mégis magunk elé kellett állítani ezt a koncepciót,

¹⁾ L. ehhez Pongrácz Kálmán tanulmányait a „Katolikus Szemle” 1934-i augusztusi, az „Új Kor” 1935. 2–5. számaiban, továbbá Bogya János, Komócsy István és Krüger Aladár cikkeit a „Nemzeti Figyelő” 1935. febr. 24-i, ápr. 21-i és május 26-i számaiban.

mivel mindenél szemléletesebben mutatja, hogy a protestantizmus és a magyarság között fennálló szoros kapcsolat a közvéleményben meglazult. A szabadsággeszme, melynek szemcsögéből a 19. század a protestantizmus és magyarság elválaszthatatlan összetartozását nézte, elvesztette vonzóerejét, annál is inkább, mivel az évszázados álmunknak, a függetlenségnek a megvalósulása hazánk szörnyű megcsonkitásával járt s ma úgy tűnik fel, hogy — amint egy ismert publicista, Pethő Sándor mondja, — a magyar jövő csak „a magyar eszme és a Habsburg-eszme kompromisszuma” lehet. Mi protestánsok erősen benne élünk ugyan még abban a gondolatvilágban, mely a magyar nemzeti és a protestáns vallásos eszme szoros összetartozását hirdeti. Ez természetes is. Múltunk megannyi ténye, melyből csak néhányat soroltunk fel, mind ebbe az irányba mutat. minden erőnkkel azon kell lennünk, hogy ennek a múltnak az örökségét el ne veszítsük. Hűtelen sáfárok volnánk, ha divatos koreszmék kedvéért valamit is odaajándékoznánk multunkból és engednők,, hogy az valami vásári bűvészmutatvány átértékelésén elsikadjon.

De éppen azért, mert a múltunk felismerhetetlenül drága kincs, mellyel nehéz jelenünkben sáfárkodnunk kell, hogy belőle eleven erők fakadjanak, azért kell féltő gondossággal őrködnünk azon, hogy azt senki, se barát, se ellenség ne tekinthesse a ma már letűnt múlt századbeli gondolatvilág, ideológia egy darabjának. Ennek a magyar protestáns múltnak nem szabad semmiféle ideológiának, sem a 19., sem a 20. század ideológiájának az egyoldalú szolgálatába állania. Mert akkor könnyen úgy járhatunk, hogy a 20. század protestáns magyarsága nem tud mit kezdeni a 19. század gondolatvilágában jelentkező eleven történelmi életünkkel. Ezért kell ma első sorban nekünk magunknak ráeszmélnünk arra, hogy *mi is tulajdonképpen a protestantizmus szolgálata, legnagyobb szolgálata magyar néünk között*. A mai magyar protestantizmus történelmi helyét a magyar glóbuszon csak akkor találja meg, ha helyes *feleletet* tud adni erre a kérdésre. Ma igazán magyar csak az a protestantizmus lehet, ma egy új magyarság felépítésének a munkájában csak az a protestantizmus vállalhat eredményesen aktiv részt, mely ennek a történelmi szolgálatnak az irányvonalában építi népi és nemzeti életünket.

Mi a protestantizmus legfontosabb szolgálata a történelmi magyarságban? Vissza kell nyúlnunk a *magyar protestantizmus eredőforrásaihoz*, le kell szállnunk a 16. század mélységeibe, ha ezt fel akarjuk ismerni. *Olyan korba kerülünk, mely épp olyan tragikus*, mint a mi saját korunk, sőt Mohács Magyarországa bizonyos vonatkozásokban talán még tragikusabb, mint Trianon Magyarországa. Összeomlott Mátyás birodalma, — micsoda írtózatos út alig néhány évtized alatt onnét, hogy „nyögte Mátyás bús hadát Bécsnek bűszke vára”, egészen Mohácsig, a török és

németdúlta, elpusztított országig, hol százszámra hamvadtak el falvak, lettek üszkös romokká virágzó városok, terméketlen, mocsaras ingoványokká az Alföld bázatermő mezői és virágos rétjei! Hontalanná lett a magyar hazájában! S ezt az összeomlást betetőzte a középkori magyar katolicizmus összeroppanása a 16. század első felében. Nem a reformáció hódítása törte össze a 16. században a magyar katolikus egyházat. Nem kisebb-történetíró, mint Szekfű Gyula mutat rá arra, hogy a római egyház hatalmas középkori szervezetét hogyan idegenítették el a katolikus hitükben tántoríthatatlan magyar királyok s ezzel „szinte” megsemmisítették a középkori egyház „anyagi alapjait és lelki hatalmát.”¹⁾ De ehhez hozzá kell tennünk, hogy ennél a külső, szervezeti összeroppanásnál súlyosabb volt a belső, a lelki összeomlás. A középkor végén, mint mindenütt, úgy hazánkban is megfigyelhető a katolikus hitélet mind intenzívebb ápolása: az emberek erősen vallásosak. Ezen nyilvánvaló lelki éhség és erőteljes vallásosság ellenére a középkori magyar katolikus egyház a mohácsi vészt követő időkben spirituális vonatkozásban is összeomlott, csődbe került. A magyarság történetének ebben az egyik legnehezebb órájában, amikor a nemzetnek kétszeresen szüksége lett volna a keresztyénség szolgálatára, a katolikus egyház megnémult. Nem volt szava a nemzethez, mellyel elesettségében segítségére tudott volna sietni, lelki erejét a megpróbáltatások közt erősítette, beléje új, a jövendőre és hivatására tekintő hitet tudott volna oltani.

Ezt a helyzetet kell világosan felismernünk. Mert így látjuk meg a reformáció igazi nagy szolgálatát, melyet ebben az időben a magyarság közt végzett. Azt mondhatnánk, szimbolikus jelentőségű cselekedet volt, amikor Luther Márton Mária-nak, II. Lajos özvegyének egy négy zsoltár (Zsolt. 37, 62, 94 és 109) magyarázatát tartalmazó iratával sietett a lelki segítségére és vigasztalására. „Ezeket a zsoltárokat azért bocsátottam közre, — írja Luther irata ajánlásában, — hogy királyi Felségedet vigasztaljam ebben a nagyhirtelen szerencsétlenségen és nyomorúságban (amennyire Isten minket vigasztal és nekünk vigasztalást ad). A mindenható Isten most így látogatja meg királyi Felségedet, nem haraból vagy irgalmatlanságból, mint azt bizton reméljük, hanem, hogy fenyítsen és próbára tegyen s így királyi Felséged megtanuljon bízni egyedül az igaz Atyában, ki a mennyben lakozik, s vigasztalást találjon az igaz vőlegénynél, Jézus Krisztusnál.” Amit itt Luther ír, alapvető jelentőségű lett. *Ahogyan Luther Márton Mária királynét, úgy igyekezett a reformáció magyar úttörőinek csapata népünket irtózatos esettségének, külső és belső összeomlásának nehéz idején, török- és németdülás zivatarai, belső testvérharc felőrlő egyenetlenségei, vallásos villongások és üldözötések közepte erősi-*

¹⁾ L. „Magyar Történet”, 1. kiadás, IV. 243. 1.

tem, vigasztalni, hitében megtartani és a kétségestől megmenteni, vigasztalan jelenében a magyar jövendő reménységét ébren tartani.

Valóban, a mohácsi vészt követő szörnyű időkben nem volt nagyobb nemzeti feladat, mint a hitet erősíteni s a reménytelen csüggédéstől megóvni a magyarságot. S hogyan vállalta ezt a feladatot a magyar reformáció? Úgy, hogy a magyarság létkérdését a legmélyebb gyökerénél ragadta meg és tárta fel. A tiszta evangélium igéjénél, melyet a reformáció hozott, megvilágosodott a sötétsége borult magyar lét. Az egész nemzetet, a hatalmasoknak, országrészek fölött uralkodó nagyuraknak az életét éppen úgy, mint a legutolsó jobbágyét, az egyház és ország közügyeit a reformáció az Isten igéjének a világosságával árasztotta el. Isten színe elé állította nemzetünkét. Ez nem hitvítázó irodalom volt, ahogyan legtöbbször halljuk, ez a szó *legszorosabb értelmében nemzetvédő és nemzetmentő szolgálat volt. Ehhez fogható lelki gondozásban a keresztyénség sem az előtt, sem azóta nem részesítette a magyarságot.* Ma már a reformáció prédikátorait alig ismerjük, sokszor még a nevük is elveszett az évszázados ismeretlenség homályában. Nehézkes, botorkáló nyelven, töredezett, külső szépség nélkül szükölködő; formákban, a retorika és a költői virágok megszokott frázsai nélkül, de annál több evangéliumi felelösségtudattal szólal meg[^] az egész magyar létünket új világosságba derítő reformátor! ige. A zsidó nép története, kegyes férfiak életképe, mint Jóbé vagy a pátriárkáké, Jeruzsálem históriaja és ostroma minden példává lesz: benne a mi magyar sorsunk tükröződik. minden „tanulságai”val utat mutat, hogy a reá szakadt sötétségbennéünk helyes ösvényre találjon. Új értelmet nyernek a *zsoltárok*: Sztárai Mihálytól fogva a magyarság bennük önti ki keserűit Isten előtt, de belőlük ismeri meg Istenetől elszakadt ellesettséget, a bűnért sújtól ítélete és újra hallja a kegyelem-életet adó ígéretét.

Sorjában megszólaltathatnók a reformáció századának egész irodalmát, a prózát és a költészetet, hogy ezt szemléltessük. A sok helyett vegyünk csak néhány példát. *Batizi András* a XLIV. Psalmusban így fedd, int és könyörög:

... te most elvetöttél minket,
Elhagyta a mi seregünköt,
Reánk hozad ellenségeinket,
Hatalmaztattad rajtunk őket.

Elvonul a rabszíjra fűzött nép minden nyomorúsága szemünk előtt:

Elöttünk forognak szégyeneink
Ezt érdemlék mi nagy bűneink.

Nem méltán büntet az-e meg minket?
 Mert most elfeleadtuk tégedet,
 Szívünkbe tettünk isteneket,
 Bálhoz emeltük kezeinket.

Nem bíztunk csak az egy Istenben,
 Azért hagyta el a szükségünkben.

De minden harag és büntetés, ítélet ellenére is könyörög:

Támadj fel Úristen már mellettünk,
 Mi nagy ügyeinkben légy velünk,
 Színyedet ne rejtsd el előttünk,
 Gyózedelmet adj már minékünk.

A hitnek ezzel az eleven erejével szolgált a 16. században a reformáció a magyarságnak. Hogy ez micsoda nagy szolgálat volt, azt csak az tudja felnérni, aki *mai elesettségünkben is* meglátja bajainknak, nyomorúságunknak gyökereit. Látja, hogy hogyan veszett ki ma is széles rétegekben az eleven hit, hogyan pusztít városon és falun egyaránt a hitetlen anyagiasság és hogyan lesz úrrá a hitetlenség nyomán népünkben a reménytelenség. Akinek füle van a hallásra és szeme a látásra, annak ebben a mi mostani helyzetünkben megelevenedik annak a reformátori igének minden szava. Hogy mennyire eleven, mennyire a mi mostani magyar létünk sorskérdései szólalnak meg e régi négysszázados porlepte írásokban, azt talán mi sem mutatja jobban, mint hogy *Kodály Zoltán Psalmus Hungaricus* számára a 16. századbeli Végkecskeméthy Mihály versét vette alapul.

Hivatása magaslatán akkor áll, isteni küldetésének akkor engedelmeskedik a magyar protestantizmus ma, ha úgy szolgál a nemzetnek, hogy magáévá teszi, megszólaltatja minden létkérdését, megszólaltatja a falu és a város testi, lelki nyomorúságát, megtanít szociális felelősségtudatra munkások és munkanélküliek, zsellérek és nincstelenek iránt, és kitörölhetetlen, égő fájdalomma teszi minden egyes magyar testvérünk baját, fájdalmát, nyomorát. Mindezt pedig úgy, hogy magyar létünk e sorsdöntő fordulóhoz elérkezett kérdéseit a tiszta evangéliumi ige világosságába állítja és így nem emberi bölcseséggel és emberi elgondolásokkal, nem jóakarátú ötletekkel, vagy a hamis szakszerűség hitetlen, az eleven élettől elszakadt szoba-tudományosságával, hanem az Isten igéjében elénk táruló örök igazság fénysszórójával világít be a jelen sötétségébe.

Sötétté a jelenünket, bajjá a nyomorúságunkat a hitetlenségünk teszi. Mert a hittel együtt kialudt szívünkben a szeretet lángja is, elhamvadt a felebarátéről való felelősség tudata s mint a példázatbeli pap és lévita, csak magunkra, önző érdekeinkre gondolva rójuk az élet országútját, mitsem törődve útfélen heverő, kifosztott, megnyomorított magyar testvérünkkel. A legtöbben, kik e sorokat olvassák, többé-kevésbbé biztos helyről vívják az élet harcát s fedezékükben körülbástyázták, gondosan

beásták magukat, nehogy egy eltévedt golyó, vagy könnyebb gránát veszélyeztethesse biztonságukat. De ugyanakkor mellettük napról-napra hullanak el bajtársaik: nekik nem volt módjukban fedezéküket úgy kiépíteni, mint a többieknek, pedig akárhányan segíthettek volna rajtuk s nekik nem kellett volna időnap előtt elhullani a kíméletlen harcban! Ma a jól ismert igével elhárítunk magunkról minden felelősséget: Avagy őrizője vagyok-e az én atyámfának? De vájjon minden elutasíthatjuk majd ezt a kérdést?

Mennyire megváltoznék egyszerre ez a magyar élet, megváltoznék megcsonkítottságunk minden nyomora ellenére is, ha egyszer megszólalna és a segítő irgalmasság tetteire indítana mindannyiunkat a lelkiismeret! Ha a szeretetünk nem szó és frázis volna, hanem a hit önfeláldozó cselekedete, hit abban az Istenben, aki számon kérheti és számon is kéri tőlem az én atyámfát. Ha igazi cselekvő hitre ébrednénk mi magyarok mindannyian, nem műlna ugyan el rólunk a világválság sok fenyegető nehéz kérdése, de bizonyára nagyobb kenyерet tudnánk juttatni az éhezőknek és lelket üdítő vigasztalást tudnánk adni az élet elesettjeinek, a kétségbreesés szírtjein elbukó magyar véreinknek. *De ezt a nagyobb karéj kenyeret emberi önzésünk bölcsésége soha sem találja meg, ez a vigasztalás nem terem meg a széthúzás és hatalmi érdekek kopár mezőin. Ezeket csak a krisztusi szeretet hozhatja ennek a világnak.*

Ezzel, a krisztusi szeretet segítő és vigasztaló keresztyén-ségével tartozik ma a magyar protestantizmus nemzetünknek. Ma egyik legelsőrendű és legfontosabb nemzeti feladat, hogy megtanuljuk ismét egyéni és nemzeti létünköt Isten igéjének a világításába helyezni s hogy meghajolunk ennek az igének ítélete és kegyelme előtt. Csak így szabadulunk meg a sok mindenféle látszatos és úgynevezett keresztyénségtől és leszünk ismét valóban keresztyénekké. *Magyar protestantizmus ma — ez éppen a biblikus reformátori keresztyénséggel való szolgálatot jelenti.*

De vájjon éppen ez-e a protestáns feladat és protestáns szolgálat ma? Igen, protestáns feladat és protestáns szolgálat, mert a protestantizmus igazi és ősi értelme szerint az eredeti tiszta keresztyénség megelevenedése és tiltakozás minden ellen, ami a keresztyénséget meghamisítja, emberi elgondolásokkal, emberi tanokkal tölti meg. De egyet nem szabad felednünk. Azt t. i., hogy a *magyar protestantizmusnak ez a szolgálata első sorban nem kifelé, kívülállókra tekint, hanem befelé, mi magunkra*. A protestantizmus nagy mértékben elvesztette számunkra eredeti értelmét és felváltotta felvilágosodás, liberalizmus, demokrácia, kultúra és civilizáció, valami üres protestálás, amelyből hiányzik az eleven hit ereje és joga. Ez a megüresedett protestantizmus soha sem tud nemzetünknek azzal szolgálni, amire valóban szüksége van. Ezért első sorban nekünk magunknak kell meghajol-

nunk az Isten minden emberi bölcseséget és a hitét vesztett protestantizmust is sújtó ítélete előtt, hogy kegyelme új erővel töltsön el bennünket és alkalmassá tegyen minket feladatunk és szolgálatunk elvégzésére. Azért *magyar protestantizmus ma* — az újra megtalált reformátori örökség szolgálatát jelenti megújult és megelevenedett hitben.

Befejezésül csak egyet. Telegdi Miklós és Pázmány Péter óta mindenki kiújul a vád a magyar protestantizmus ellen, hogy a sorsdöntő órában, mikor a magyarságnak szilárd lelki egységre lett volna szüksége, a reformáció elterjedése megosztotta és ezzel gyengítette a nemzet lelkét. Abból, amit elmondottunk, nyilvánvaló, hogy ez a vád teljesen hamis. Az igazság az, hogy az összeomlásban, akkor, amikor a katolikus egyház elnémult, a reformáció igéje adott magyar népünknek új hitet és új erőt, hogy felismerje önmagát, megtalálja nemzeti életét és felegyenesedjék új reménységgel. Felekezeti kérdés a reformációból akkor lett, amikor a katolikus restauráció a magyar protestantizmusnak ezt a szolgálatát megakasztotta és a nemzetben vélegesítette a két hit megoszlottságát. Telegdi és Pázmány Péter vágja hol nyíltabb, hol burkoltabb formában mindenki jelentkezik, jelentkezik ma is.¹⁾ Vele szemben nem elég rámutatni történeti igazainakra, arra, hogy a protestantizmus és magyarság milyen elválaszthatatlanul összetartozott a múltban. Ennél sokkal fontosabb, hogy góncs és rágalom közepette, szegénysegében és külső dísz, társadalmi méltánylás nélkül is vállaljuk, mint őseink, az igazi protestantizmus szolgálatát.

Erinek a magyar protestantizmusnak isteni küldetése van.

(„Keresztyén Igazság”, 1936.)

¹⁾ L. pl. Antal István jászberényi beszédét a katolicizmus és magyarság viszonyáról az „Új Kor”, 1936. május 15-i számában. „Ez a nemzet akkor volt nagy és hatalmas, — mondja Antal István — e nemzet fiai akkor voltak megelégedettek és boldogok, a magyar nemzeti társadalom akkor volt egészséges és kiegyensúlyozott — gondoljunk az Árpádok, az Anjouk, Mátyás király korára, — amikor az államélet irányításában az Egyház méltó és preponderáns szerepet vitt”. „A nemzet katasztrófája ott kezdődött, amikor a magyarság vallásilag kettészakadt, amikor hitében megbomlott s amikor a hitben és vallásban rejlő hatalmas morális és anyagi erők nem a külső ellenség visszasorítására, nem a nemzet nagy életproblémáinak megoldására, nem a nemzeti társadalom újjáteremtésére koncentrálódtak, hanem terméketlenül, sőt egymást gyengítve és lerontva szétporladról kényszerültek a magyarnak magyar elleni harcában”. — Az itt megszólaló felfogás úgy tesz, mintha a középkori magyar királyság soha nem kényszerült volna harcba szállni az Egyház vezetőinek „preponderáns” befolyásával, mintha a társadalom kiegyensúlyozottságát nem zavarták volna meg ismételt parasztlázadások, s mintha a nemzet katasztrófája szempontjából Mohács jelentéktelen epizód lett volna. Amennyiben pedig a hit „megbomlása” miatt a vallásban rejlő erők „terméketlenné” lettek, sőt gyengítések a nemzetet, úgy ez a vád elsősorban azt a katolikus restaurációt éri, mely polémájával és a hatalmi eszközök kíméletlen használásával nem engedte megnyugodni a lelkekét.

2. A „keresztény nemzeti gondolat”.

Az elmúlt hónapokban egymást érték az emlékünnepek, amelyeken városok, községek és egyéb közületek a proletárdiktatúra áldozatairól emlékeztek meg. Mire e sorok napvilágot látnak, éppen húsz esztendeje lesz annak, hogy Kun Béláék terror-uralma összeomlott és lassan megindulhatott a világháború pusztítása után a borzalmasan megcsonkított ország lassú, fokozatos újra rendezése. Ez a korszak még ma is tart, bár hovatovább annak egy új szakaszába jutottunk. Éppen ezért az évforduló komolyan emlékeztet arra, hogy számot vessünk az elmúlt húsz esztendő törekvéseivel, eredményeivel és fogyatékkosságaival.

A kommunizmus vallásellenességének és nemzetköziségének erős ellenhatásaként a „keresztény nemzeti gondolat” jegyében indult az újjáépítés. Igazságtalanság volna megfeledkezni arról a sok őszinte jószándékról és becsületes igyekezetről, amely akkor a keresztyén összefogás és a nemzeti újjáépítés tekintetében az egyházak vezetőit és a társadalmi alakulatok élén járókat eltöltötte. Úgy látszott, hogy a „keresztény és keresztyén” összefogásnak sikerül a felekezeti harc csatabárdját elásni és egységes munkafrontba tömöríteni minden igaz magyar jószándékot. Katolikus egyházfejedelmek, élükön Prohászka Ottokárral telve voltak jó igyekezettel a szociális kérdések megoldása iránt és felismerték azokat a súlyos akadályokat, melyeket a magyar katolikus egyház történetileg alakult szociológiai formája jelent a főpapjainak és egyházfejedelmeinek hatalomba és pompába burkolt alakjával s mindenval, ami ehhez hozzátarozik, a magyarság nagy életkérdéseinek a megoldása tekintetében. Az októbrista gondolkodásnak a forradalmakban megnyilatkozott ereje által érintett „történelmi osztályok” előtt is felvillant annak a szüksége, hogy az ország feudális-kapitalisztikus társadalmi szerkezetét a rendi hagyományokból táplálkozó egészségtelen gondolkodásmóddal együtt felszámolják valami „demokratikus” berendezkedés javára. Így került azonnal homlokterbe a földbirtokreform ügye, a zsidókérdés és ennek kapcsán a magyarság életjogának biztosítása a sajtó, az irodalom és a színház terén.

Ha ma mindezekre a jószándékú kezdeményezésekre visszatekintünk, nem csodálkozhatunk azon, hogy e sok buzgó igyekezet a valóságban csak a „keresztény *kurzus*”-ig jutott el és abban is csődbe került. 1919 után nem volt tiszta frázis, amikor szószékeken, de meg társadalmi megnyilatkozásoknál is a Himnusz költőjének bűnvallása csendült fel: „Haj, de bűneink miatt gyűlt harag kebledben...” Azonban igaza van Szekfű Gyulának, amikor naivitásnak minősíti annak a feltételezését, hogy „egy már kifejlett, nézeteiben megállapodott nemzedék ily morális meggondolásokból változtasson magatartásán”

(„Három nemzedék és ami utána következik”). A forradalom túlságosan gyorsan műlött el ahoz, hogy a magyar életkérdéseket új felismerésekkel és megtisztult akarattal megoldani törekvő vezető réteg válthatta volna fel azt a „harmadik nemzedéket”, mely teljesen kiszolgáltatta magát a társadalmi és szociális liberalizmusnak s közjogi gondolkodásának megszűkített látóterébe be sem engedte a magyar föld és nép nagy életkérdéseit.

Az 1919-i ellenforradalmat ez a „harmadik nemzedék” vitte diadalra. Ez tűzte zászlajára a „keresztény nemzeti gondolat”-ot, mint az új országépítés alapelvét. Érthető, ha ez a nemzedék kegyetlen bosszúval fordult mindenek ellen, akik az októbrizmus vagy éppen kommunistaság gyanújába keveredtek. Hiszen a nagy nemzeti összeomlásért jóformán a teljes felelősséget Jászi Oszkárék rövidlátó doktriner nemzetiségi politikájára, meg a Károlyi Mihály kormányának elhamarkodott fegyverletételere hárította. Holott akármilyen végzetesen esztelen volt is a forradalmi kormányok politikája, az összeomlás okai jóval mélyebben feküdtek. A harmadik nemzedék önmagát, a saját gondolkodásmódját és cselekedeteit igyekezett igazolni, mikor az összeomlásért és az ország megcsonkításáért a forradalmat és ellenségeink elvakult rövidlátó gyűlölletét tette felelőssé. Mindez nagyon érthető, sőt talán az akkori helyzetben elkerülhetetlen volt. De ez nem változtat azon, hogy az ellenforradalmi gondolkodás szellemisége nem egyengette az útját a magyarság életérdekei által követelt kibontakozásnak. A sajtó terén sikerült ugyan néhány új alapítás segítségével a magyar íróknak is hangot adni, sőt a katolikus egyháznak jelentős befolyást biztosítani. Azonban ez még nem törte le a háború előtti zsidó-liberális újságírást, sőt az még csak most fejlődött ki igazán és érte el befolyásának a csúcspontját. Így a „zsidókérdés” elsatnyult néhány verekedéssé, mely valóban nem szolgált a „keresztény-kurzus” jónévénél az öregbítésére. A „numerus clausus”-törvény eleitől fogva hatástartannak bizonyult, mivel számos lehetőséget adott a kijátszására. Egyébként sem fogta meg a kérdést mindenütt, ahol igazán égető volt. Legtöbbet sikerült még a földreform terén elérni. A forradalmak hatása alatt maguk a nagybirtokosok is ráébredtek annak a felismerésére, hogy a földbirtokmegoszlás egészségtelen és Nagyatádi Szabó István törvényjavaslata „a földbirtok egészséges megoszlásáról” előbbre is segíthette volna a földkérdés egészséges megoszlását, ha annak keresztlívitele körül legyőzhetetlen akadályok nem támadtak volna. Így bár a földreform-törvény viszonylag elég nagy földbirtok-területeket mozgatott meg, Magyarország továbbra is maradt a nagybirtok hazája, ahol az 1000 holdas és annál nagyobb gazdaságok száma az összes gazdaságoknak csak 0.1%-át, de a kezükben levő megművelhető föld az összes megművelhető földnek majdnem negyed-

részét (24.7%-át) teszi. Vagy másszóval, amíg 3,962.094 kat. hold 1560 (1000 kat. holdnál nagyobb tulajdonnal rendelkező) nagybirtokos tulajdonában van, addig az 5 holdig terjedő törpebirtokok száma 1,439.750. Kezükön összesen 1,933.345 kat. hold van, az 5—50 holdas kisbirtokok (428.857) területe pedig 5,624.125 kat. hold.

Végeredményben tehát a „harmadik nemzedék”, amint a forradalmak után ismét uralomra jutott, minden erejével arra törekedett, hogy visszahozza és állandósítsa azokat a társadalmi viszonyokat, melyek a háború előtti évtizedekben kialakultak. Ez a „békebeli Magyarország” s benne a „történelmi osztályok” kényelmes jóléte lett az eszménye mindeneknek, akik valamilyen formában tagjaivá lettek a „vezető réteg”-nek. Hogy ez a szomorú emlékű őszirózsás forradalomnak egészegéltelen visszahatása volt, azt ma már világosan látjuk. Ez az önzővé és kicsinyessé lett ellenforradalmi szellemisége keresett magának kifejezésmódot abban a „neobarokk” gondolkodásmódban, melynek Szekfű Gyula olyan utolérhetetlen művészettel festette meg az arcképét. Az új erőre kapott liberalizmus azután fel is számolta a „keresztény kurzust” és hozta helyébe a „konzolidációt”, a forradalmak, a gazdasági összeomlás és az infláció után az új fellendülést a mezőgazdaságban és a kapitalizmusnak még erőteljesebb kivirágzását a szükséges összeszorult és nagy igyekezettel iparosodó országban. Hogy ez az új fellendülés azonban jórészt az injekciókkal felhizlalt beteg látszategészségéhez hasonlított és hogy a liberalizmusnak ez az utóvirágzása már távolról sem érte el a gazdasági liberalizmusnak a múlt századbeli belső erejét, azt ennél a nemcsak nálunk, hanem az egész világon tapasztalható jelenségnél hamarosan megmutatta az 1929 óta egyre erősebben érezhető gazdasági válság. Az egyre fokozódó feszültség vezetett 1931 nyarán robbanásszerű jelenségekkel a „konzolidáció” bukásához s nyomában különféle kísérletekhez, hol a „diktatúrás törekvések” vádjával illetett új gazdasági és társadalmi berendezkedések leplezett utánzásához, hol a régi helyzet megmerezítésében az „alkotmányvédelem” jelszava alatt.

Mi lett közben a „keresztény nemzeti gondolat”-ból?

Jelszó.

Még hozzá olyan jelszó, amelyet kiki a saját hasznára igyekezett kiaknázni. Az egyházak közti ígéretes együttműködés, a „felekezeti béke” hamarosan politikusok játéklabdájává, vágy legjobb esetben optimisták reménységévé lett, melyre mindenütt rácáfolt a kegyetlen valóság: a történelmi adottságokból származó tehetetlenség. Ezt még csak tetézte a felekezeti harc kiélesedése jelentéktelennek látszó, de a minden nap együttélest annál mélyebben mérgező súrlódások: zászlószentelések és egyéb közünnepek alkalmán, valamint a reverzálisharc sokszor ocsmány lélekhalászatának a kegyetlen kiújulása következtében. Fájdalmas a „keresztény gondolat”-nak erről a felekezeti harcba

torkolló csődjéről beszélni, legalább is annak, aki hisz Krisztusban és abban, hogy az Egyház, az Ő teste felette áll, de egybe is foglalja a világba lesüllyedt és a világ részévé lett egyházakat. Fájdalmas annál is inkább, mivel a szembenálló, egymással kicsinyes szélmalomharcot folytató felekezetek a legjobb támadási felületet nyújtják a közös ellenségnak, a minden irányból ránk törő hittelenségnek. Pedig Isten akaratából a keresztyén egyházak hovatovább olyan elemi sorsközösségebe jutnak, mely nem az egymás fölött való diadalnak az útján vezeti, hanem a szenvendésnek és a martiriumnak a mélységeibe taszítja őket. Amire a hatalmukra és egyházpolitikai sikereikre féltékeny egyháznagyok nem tudják rászanni magukat, azt akkor majd meghozza a hittelenséget és istentelenséget is ostorul bölcsen felhasználó Isten. De hasonlóképen megüresedett jelszóvá vált a nacionalizmus is. Még a konszolidáció delén mutatott rá Klebelsberg Kunó arra, hogy a régi értelemben vett nacionalizmus elvesztette tulajdonképeni tartalmát. Az „osztrák centralizmus és germanizáló törekvések” elleni küzdelem — hangsúlyozta akkor Klebelsberg — éppen úgy tárgytalanná lett, mint „a magyar állameszme beplántálásáért” folytatott harc a hazánk területén lakó népek lelkébe. Ezért szerinte „a régi érzés elé új célokat kell állítani”. Ezt nevezte annak idején Klebelsberg „neonacionalizmus”-nak s azt értette rajta, hogy „művelt és jómódú nemzet akarunk lenni”, „fajsúlyosabb, mint a bennünket környező népek”. A „munkás”, azaz dolgozó nacionalizmusnak erre a programjára, — melynél Klebelsberg már akkor elsősorban a fasizmusra utalt, mint példaképre, — bizonyára meg lehet tenni azt a kritikai megjegyzést, hogy a magyar nacionalizmusnak a két régi törekvése még nem vált annyira tárgytalanná, mint Klebelsberg gondolta. Kiváltképen is súlyos hiba volt, hogy a magyarság látóköréből teljesen eltűnt — trianoni megcsónkításunk hatása alatt — a nemzetiségi kérdés. Holott valamelyen formában még a trianoni magyarság számára is életprobléma az a kérdés, hogy hogyan éljenek meg egymás mellett és hogyan férjenek meg egymással a Dunamedencében élő kis nemzetek. A múlt év ősze óta megindult új rendezésnek pedig egyenesen alapvető feltétele, hogy a magyarság új tisztánlátással ismerje fel dunavölgyi sorsának ezt az alapvető kérdését. Abban azonban Klebelsbergnek igaza volt, hogy szellemi és gazdasági téren fokozott erővel dolgozó magyarságra van szükség, hogy a magyar nacionalizmusnak népiesnek kell lennie, azaz a kormányzatnak és a közigazgatásnak „népbarát”-nak kell lennie, elsősorban a legalsó társadalmi rétegek felemelésére kell törekednie. Akkoriban Klebelsberg jó részt gúnyt és ócsárlást aratott ezért a „neonacionalizmus”-ért: a neobarokk gondolkodás minden elutasított, ami csak egy kevessé is megzavarta önelégült nyugalmát, zavarta telítettségét még akkor is, ha az egyik legfőbb „neobarokk tekintélyitől származott is. Így lett a „nemzeti gondolat” neobarokk külső-

seggé, trianoni kesergéssé és nagyhangú szólamokká, a helyett, hogy dolgos munkában kitartó erőfeszítéssel emelte volna a széles néprétegek erkölcsi szintjét, művelteit és anyagi jólétét.

Húsz év távlatából kihült remények, félbemaradt jószándékok és fájdalmas romok között járunk, ha a „keresztény nemzeti gondolat” ellenforradalmi fogalmazását szemléljük. Keresztyénsége lelki építés helyett presztízsé lett, keresztek felrakásává vagy legjobb esetben kötemplomok építésévé, bár sokszor hiányzott e templomokból a köszíveket megelevenítő Lélek. Nacionalizmusa frázissá üresedett és elvesztette felelősségtudatát néünk, sokszor éppen a „magyari magyarok”-felé.

Amikor mindezeket elmondjuk, nem kifelé, mások ellen akarunk az utolsó húsz esztendő történetéből vádat kovácsolni. Önmagunk felé irányul a leszámolásra való igyekezet. Mások tekintsenek önmagukra és igyekezzenek a saját hibákat és mulasztásaiat meglátni. Mi ismerjük fel azt, hogy mint evangéliusok, akik olyan büszkén szoktuk emlegetni, hogy az „intelligencia egyháza” vagyunk, egyenként is, de meg mint egyházi közösség is az elmúlt húsz esztendő alatt nagyon is benne leiedzettünk a „harmadik nemzedék” büneiben és mulasztásaiiban. Rajtunk is erőt vett a neobarokk gondolkodás, egyházunkat is előtötte a neobarokk tekintélytisztelet, sokkal többet dolgozunk a látszatra és a szép statisztikára, mint a lelkek igaz táplálására. Féltékenyen őriztük kifelé tekintélyünket és tovább hajtogattuk a sérelmi politika rég betanult szólamait. Meg vagyunk győződve arról, hogy az egyházunknak adott kincs az igaz gyógyító ír a magyarság sok sebére. De szolgáltunk-e ezzel az orvossalrel úgy, ahogy szolgálnunk kellett volna? Vállalva a vele járó minden kockázatot úgy, mint ahogy a fuldokló megmentése is életveszedélemmel jár? Hallott-e tőlünk a magyarság egyebet is, mint a neobarokk gondolkodásának kedves szólamokat? Hallott-e tőlünk mászt, igazabbat, mint amit úton-útfélen hallhatott a sok sarlatántól és a mindenfelé feltünedező álprőfétáktól? S ha hallhatott is, nem nyomta-e el az igazság szavát akárhányszor a szólamok árja, amikor mi is belefuttunk a füleket izgató, de nem a mi ajkunkra való kürtökbe?

Húsz esztendő elteltével ma ismét és talán még sokkal élesebben jelentkeznek köztünk a magyarság nagy életkérdései. Számunkra, evangéliusok számára is életkérdések ezek. Új, evangéliumi feleletet kell keresnünk rájuk s a feleletet nem elég orvossalról szép szólamokkal felkínálni a „nemzetnek”. Nekünk *élni* kell a feleletet, mivel mi is a magyarság egyik *eleven tagja*, talán éppen nagy felelősséggű szolgálatra hivatott szerve vagyunk.

(„Keresztyén Igazság”, 1939.)

3. „Magyar” keresztyénség.

Amiőt a keresztyénség van a világon, az minden színeződött a szerint, hogy milyen nemzetseg, nép vagy faj körében vert gyökeret. Az ókorban más és más színt mutat a görög, meg a latin, azután meg a szír, az egyiptomi stb. keresztyénség. Más formát nyert a keresztyénség, amikor a germánok nagy tömegei a maguk népi jellegét kezdték érvényesíteni a latin örökséget továbbszármaztató itáliai keresztyénség mellett. Ma is megfigyelhetjük a különbséget: nemcsak felekezetek szerint mutatnak az egyházak más és más jelleget, hanem sajátos módon színeződnek népek, fajok, nemzetek szerint is. Ez áll a nemzetek feletti egységére büszke katolikus vallásra is: más a katolicizmus az olaszoknál, más a formája a spanyoloknál, franciáknál, németeknél és más nálunk, magyaroknál is.

Van „magyar” keresztyénség is, persze nem elvontan, mint valami felekezetek fölött álló egyszínű „keresztyénség”, hanem mint a felekezetek sajátos színeződése. Ez mindenek előtt a ténybeli valóság megállapítása. De fontos annak a *meglátása*, hogy a *katolikus egyház* nálunk sajátos magyar jelleget ölt, mondhatnánk magyar ruhát, sokszor díszruhát visel. Ez első sorban a magyar szentek tiszteletében nyilatkozik meg. Azok, akik különösen régebben szívesen hangoztatták a katolikus egyház nemzetek feletti, sőt internacionális jellegét, már a Szent Imre- és a Szent István-évek során is megtanulhatták, — ha hajlandók voltak tanulni, — hogy a katolikus egyház éppen olyan súlyt tud helyezni magyar nemzeti jellegére, mint pl. a „magyar vallás”-nak nevezett reformátusság. Ha felhangzik az ének, „Hol vagy István Király”, vagy a „Boldogasszony Anyánk”, akkor ez a magyar katolikusok számára hívő könyörgésüknek és magyar vágyódásainak, reménységeiknek teljes egybeolvadását jelenti: hitük teljesen magába olvasztja magyar gondjaikat, reménységüket, vágyukat és könyörgésüket. A magyar szentek példaképe a katolikus hit erényeinek a tökéletes egybeolvadását mutatja — katolikus szemek számára — a magyar nép nemes tulajdon-ságaival. Azonban nem szabad mégsem felednünk két dolgot. Egyfelől azt, hogy a magyar szentek a katolikus egyház kultuszában nem magyarságuknál fogva nyertek szerepet, hanem a hangsúly teljesen azokon a mozzanatokon van, amelyek a *katolikus* szentek számára alapvető jelentőségiük. Tehát Szent Istvánban a katolikus egyház nem az országalapító és szervező királyt, hanem a pogányokat téritő „apostol”-t látja, Szent Imrében a katolikus szűzi erények megtétesítőjét, Szent Lászlóban pedig a középkori keresztyén lovagi eszmény kiteljesedését. Magyar színt e szentek kultuszának nem a katolikus egyház ad, hanem a magyarság, mely beléjük helyezi nemzeti reménységeinek és törekvéseinak a szimbólumát. Különösen látszik ez Szent Imrénel: rajta semmi nemzeti vonás nincs, a magyarság történeti

hagyományai szempontjából alakja teljesen ködbe vész és még mitikus eszmei tartalma sincs. A katolikus egyház mégis a *magyar* ifjúság példaképévé teszi, de nem a magyar jellem, hanem a középkori aszketikus életforma eszményeként. — A másik szempont, amelyre ügyelnünk kell az, hogy a magyar szentek, Szűz Mária mint Magyarország patrónája mellett törelmen erővel érvényesülnek a katolikus egyházban mindenfelé tiszteletben részesülnek, ahol a katolikus egyház megvetette a lábat. A Jézus-szíve kultusz, zarándokhelyek nemzetközi közönségükkel, divatossá tett szentek, mint pl. a „Kis Teréz” nem engedik, hogy a *magyar* katolicizmusban a magyar vonás túltengő határozottsággal lépjen fel. A magyar katolicizmus minden magyarsága mellett első sorban mégis csak a *római* egyház vetülete a történeti és földrajzi adottságok között.

Hogyan állnak a magyarság kérdése tekintetében a *protestáns* *egyházak*? Annyi nyilvánvaló, hogy főként a *református* *egyház* olyan szintézisbe került a magyarsággal, melyben a vallásos hit és a nemzeti öntudat tökéletesen egybeolvadt. Ha a református vallást szeretik egyesek úgy emlegetni, mint a „magyar vallás”-t, akkor ennél akár tudatosan, akár tudat alatt valami olyasféle meggyőződés játszik közre, hogy a református vallás illik hozzá leginkább a magyar lelkiséghez vagy felel meg legjobban a magyar karakternek. Akárhányszor lehet még ma is olyan érveléseket hallani, hogy a magyar ember alapjában véve racionalista, írtózik minden misztikus vonástól a vallásosságban és ennek legjobban megfelel a református templom dísztelen, fehérre meszelt, értelmes józansága, melyben minden tisztára van súrolva és nincs hely a színes ablakokon átszűrődő fénynek, a dolgokat félhomályba burkoló titokzatosságnak. Még ha ezt az érvelést nem is fogadhatjuk el helytállónak, akkor is jellemzően tanúsítja a magyar léleknek a reformátussággal való szerves összekapcsolódását. De mutat még annál többet is. Ez a szemléletmód nagyon is észszerűvé teszi a református vallást, elhomályosítja annak eredeti kinyilatkoztatás-tartalmát. Csak azt fogadja el belőle, amit az ész hajlandó belőle elismerni.

Az elmúlt négy évszázad folyamán elsősorban a protestantizmus, főként a reformátusság volt a magyar nemzeti törekvések hordozója és ennyiben természetesen olvadt össze szinte elválaszthatatlanul a magyar akarattal. Azonban már az elmondottak is tanúsítják, hogy ennek az ára jórészt a protestantizmus belső elerőtlenedése volt. A liberális gondolkodásmód láta a magyar protestantizmus történeti hivatását abban, hogy az a szabadságeszme hordozója. Bocskay, Bethlen, I. Rákóczi György és Thököly Imre küzdelmeiből a liberális szemléletmód csinált a hitbeli mozzanat háttérbe szorításával „szabadságharcok”-at. Ugyancsak a liberális gondolkodásmód körében született meg az uniós törekvés, mely most mintegy száz éve egybe akarta

olvasztani a két protestáns egyházt, nem azért, mivel Krisztus szava lebegett a szeme előtt: „Hogy mindenjában egyek legyenek”, hanem azért, hogy a protestantizmust még sokkal erőteljesebben állítsa a maga módján értelmezett magyar nemzeti eszme szolgálatába.

Hogy itt valóban a saját tartalmától megüresedett protestantizmusnak és a liberalizmus által megfogalmazott magyar nemzeti eszmének az összekapcsolásáról van szó, azt szemléltetően mutatja egy szembeállítás. A 16. század protestáns írói és költői teljesen a sok bajjal, nyomorral és szenvedéssel, megpróbáltatással küzdő magyar népük szolgálatában tudták magukat. Az evangélium üzenetét az akkori ember számára hihetetlen korszerűséggel alkalmazták az adott viszonyok közt. Ez pedig *elsősorban* abban nyilatkozik meg, hogy kegyetlen valóságlátással tárták fel népünk hibáit és bűneit, kendőzés nélkül mutattak rá a hittelenségre, Istenről elszakadásra, mint „az országokban való sok romlást”, nevezetesen pedig a hazánkban levő bajokat előidéző okokra. Az intés, feddés és biztatás tetté vált ajakukon, amikor iskoláik a magyarság lelki megújhodását szolgálták, amikor főuraink áldozatos készséggel siettek népünk istápolására nyomdák állításával, iskolák alapításával, a megsegítő szeretet gyakorlásával. Keresztyén hitük és népünk szolgálata egy szent egységbe olvadt náluk össze. Eleinknek ez a „magyar keresztyénsége” a keresztyén hit életújító erejét bizonyította meg a megpróbáltatások, az elnyomatás és a törökész borzalmas összeomlásai közeppette.

A 19. században megváltozik a helyzet. Az a felismerés, hogy „haj, de bűneink miatt gyűlt harag kebledben” erősen elhomályosodik s ha megszólal, akkor is elsősorban a múltra vonatkozik. A jelenre nincs vonatkozása. Viszont a nemzetet megszállja valami sajátságos romantikus képzelgés. Játszik a nemzethalál gondolatával, kifesti szemei előtt a „nagyszerű halált” s képzeletében szinte színpadi ravatalon látja magát, ahol a nézőközönség gyászkönnyekkel siratja meg a halálba süllyedt nemzetet! Mit tudott a protestantizmus ebben a helyzetben mondani? „Új Simeon”-ként várja „azt a napot”. minden reménysége és vágyódása „arra a napra” irányul, melynek „mivoltáról” sem szólhat.

Az új évet köszöntve: lelkem'
A hitnek karján ringatom,
Hogy e feltűnt év rejti, hozza
Ama napot, az én napom'!

A nemzeti szabadság vallásos reménységgé lesz ennek a protestantizmusnak a gondolkodásában, a Biblia alakjai, fogalmai szimbolikus kifejezései a nemzeti reménységnek. De amíg lelke teljes melegével, vallásos hitének hevületével éli nemzeti reménységét, addig ez a protestantizmus nem veszi észre, hogy

hite elvilágiasodott, mivel nemzeti reménységgé lett, sőt egyenesen elszíkkadt, mivel igazi tartalmát elveszítette. Ez a tragédiája ennek a protestantizmusnak: elvilágiasodik nemzeti szolgálatában s ezzel értelmét veszíti szolgálata is.

Az *evangéliikus* egyház valamivel más helyzetben volt a magyarsággal való kapcsolata tekintetében, mint a református. Tótok és németek alkották tagjainak a többségét, de ennek ellenére sem lett nemzetiségi egyházzá. Az a sorsközösséggel, melybea az egész magyarországi protestantizmus állott, evangéliikus egyházunkat is belevonta a szenvédések áradatába és arra az oldalra állította, ahol — legalább is a másik fél véleménye szerint — protestánsnak, magyarnak és rebellisnek lenni egy és ugyanazt jelentette. Evangéliikus egyházunk ezért természetesrőleg állott nemcsak a magyarság szolgálatába, hanem magáévá tette a nemzeti szabadságésmét is ugyanúgy, mint ahogy azt a reformátusoknál látta. Tette ezt annak ellenére, hogy gyülekezetei sorában nyomatékosan jelentkeztek a nemzetiségi törekvések és hogy gyülekezetei e miatt részben elidegenedtek tőle. A háború utáni összeomlás tanulságai, az újabb kutatások világosan mutatják, hogy egyházunk összekapcsolódása a politikai liberalizmus eszmeáramlatával súlyos hiba volt. Nem a politikai liberalizmus volt az igazi magyarság, hanem annak csak egyik áramlata. Igaz, hogy olyan áramlat, amely árájával a nemzet életének egész területét előtéri látszott s aki ennek az áradatnak ellenszegülni próbált, az könnyen tűnhetett fel abban a színben, hogy nem is tartozik hozzá a nemzet testéhez. A politikai liberalizmus eszmeáramlatával való kapcsolat fűzte egyházunkat a mindenkorú kormánypolitika járszalagjára. Ez biztosította köreinkben a visszhangot annak a nagyhangú és végeredményben üres hazafiskodásnak, mely külsőleg magyarosított ugyan, de lélek szerint nem asszimilált, lényegesnek tartotta a látszatot, de a tulajdonképeni kérdéseket és feladatokat nem oldotta meg.

Ezeket az általános megállapításokat könnyű volna alátámasztani egyházunk utolsó száz esztendejének történetéből vett adatokkal: elég volna a tót nemzetiségi mozgalmakkal szemben egyházunk körén belül tanúsított magatartásra, az egyházkörületek „arányosításának” ominózus ügyére, a külsőségesen magyarosító iskolapolitikába való bekapcsolódásunkra és hasonló jelenségekre utalunk. Itt azonban nem ezeken az egyes jelenségeken van a hangsúly. Számunkra az a megállapítás *A* fontos, hogy egyházunk nem avval teljesíti reá háruló feladatát a magyar nemzettestben, hogy politikai eszmeáramlatok uszállyhordozójává lesz. Nem az az egyház feladata, hogy nemzeti vagy éppenséggel politikai célkitűzéseket valósítson meg. A nemzeti célkitűzések megvalósítása a nemzet feladata, az egyház feladats pedig az, hogy egyház legyen. Még kevésbbé tartozik az egyházra az, hogy egyik vagy másik eszmeáramlat, politikai irányzat mellett síkra szálljon, vagy egy másik eszmeáramlat vagy

irányzat ellen küzdjön. Az egyház feladata minden esetben az, hogy minden irányzatnak és minden eszmeáramlatnak hirdesse Isten ítéletét mindenre, ami bűn, és Isten kegyelmét minden bűnbánó és megtérő léleknek. Az egész nemzetnek állandóan és egyformán *sziiksége* van arra, hogy életének minden ténykedését Isten igéjének a világításába állítsa az egyház, hogy feltárja nemzeti életünk bűneit és utat mutasson Isten kegyelméhez, mely nélkül mint nemzet sem tudunk élni.

Úgy érezzük, hogy erről a feladatról egyházunk igen sokszor megfeledkezett. Talán öntudatlanul, de mégis ez nyilatkozik meg abban is, hogy legújabb istentiszteleti rendünk a nemzeti ünnepeken tartandó istentiszteleteknel nem ismeri a bűnvalatlást. Pedig akkor, amikor nemzetünkkel és nemzetünkért könyörgünk Istenhez, ugyancsak szükség van magyar bűneink meglátására és Isten bűnbocsátó kegyelméért való könyörgésre. A megmagyaroított keresztyénséget azonban éppen az jellemzi, hogy Istenet arra akarja felhasználni, hogy biztosítsa nemzeti kívánságait, reményseit és törekvéseit, de nem akar meghajolni Isten ítélete előtt. Hozzátehetjük ehhez: ez nem kizárolag magyar sajátosság, ugyanez következik be, amikor németek vagy angolok, vagy más népek „nacionalizálják” a keresztyéniséget. Azonban ez számunkra nem mentség. Inkább figyelmeztetés arra, hogy egyházunk találjon vissza igazi hivatásához és feladatához.

Éppen evangélius egyházunknak e téren különleges külde tése van a magyarságban azért, mivel tagjai között egyaránt vannak magyarok, németek és szlovákok. Nem az a feladata egyházunknak, hogy német és szlovák gyülekezeteit megmagyaroítsa s így érdemelje ki a magyarság „elismerését”. Hogy ez milyen kétes értékű és végeredményben kivihetetlen „szolgálat¹” volna, azt napjaink történése eléggyé tanúsítja. Ellenben egyházunk abban a helyzetben van, hogy az egymásnak szegőlő, önző nacionalizmust élő népeket és nemzetiségeket egymást megbecsülő, igazi felebaráti szeretetben egymásnak kezet nyújtó, egymást támogató és megsegítő békés együttélésre tanítsa. Ez emberileg hálátlan, de Isten kedve szerint való feladat. Ahhoz azonban, hogy ezt a feladatot meg tudjuk oldani, el kell vennünk magunktól azt a magyarkodó keresztyénséget, amely sem nem magyar, sem nem keresztyén — a szó igazi értelme szerint. Ennek a feladatnak a megoldásához kizárolag keresztyéneknek, evangéliumi keresztyéneknek kell lennünk, hogy meg tudjuk egymást becsülni, legyünk akár németek, akár szlovákok, akár magyarok az egy magyar nemzet testén belül.

(„Keresztyén Igazság”, 1939.)

4. Keresztyén magyarság.

1. Vájjon van-e a keresztyénségnek és a magyarságnak olyan átfogó szintézise, amely a jelenlegi viszonyok között is eleven és életképes? Ez a kérdés önkénytelenül is feltámad az emberben, ha végigtekintjük azokat a szintézis-kísérleteket, melyeket a „keresztyén nemzeti gondolat” és a „magyar” keresztyénség formájában ismerünk. De a kérdést nem kizárolag ezek az eredménytelen, részben egyenesen csődbe jutott kísérletek teszik időszerűvé. Mert igaz ugyan, hogy közvéleményünk széles rétegei számára magyarságunk és keresztyénségünk elválaszthatatlan összetartozása még magától értetődő. Azonban éppen értelmiségünkben a keresztyénség és a magyarság igen sokszor csak felületesen és külsőségesen kapcsolódik össze. Sőt éppen értelmiségünk közvéleménye — eltekintve egyes kivételektől — annak a frázissá lett „keresztény nemzeti gondolatnak” vagy annak a „megmagyaroított” keresztyénségnek az igézete alatt áll, amelyben a valóságos keresztyénség elikkad. Hitünk szerint ez a magyarság számára végzetes kárrá válhatik. Mert már is jelentkeznek olyan, akárhányszor a szellemi élet területén nagy befolyású magyar közírók vagy gondolkodók, akik a keresztyénséget — legalább is a felekezetek mai formájában — mindinkább idegen elemnek érzik. Még nem jutottunk ugyan annyira, hogy a keresztyénséget azért igyekeznének a magyar életből kiküszöbölni és kitiltani, mivel idegen faj terméke, vagy hogy a keresztyén hitet a magyar lélekre károsnak mernék minősíteni. De azért vannak, akik romantikus és mondvacsinált „turáni ősvallás” vagy „ősmagyar pogányság” bűvöletében járnak, — észre sem véve, hogy éppen magyarkodásukkal válnak idegenből becsempészett eszmék terjesztőivé. Sokkal fontosabb, sőt a magyar jövendő alakulása szempontjából döntő jelentőségű lehet egy másik körülmény: mindinkább elterjed az a magatartás, amely a mellett, hogy mindenkorban hangsúlyozza magyarságát, a keresztyénség iránt külsőleg teljes tisztelettel viselteük ugyan, (hogy az egyházakkal összeütközésbe ne kerüljön), azonban gyakorlatilag semmi befolyást sem enged neki a magyarságra.

Ezért égetően fontos, hogy tisztázzuk azt a kérdést: van-e, lehetséges-e a keresztyén hitnek és a magyarságnak, a magyar nemzeti törekvéseknek olyan szintézise, amely a jelen súlyos viszonyok között is eleven, termékeny és életképes. Más szóval ez azt jelenti: *tud-e a keresztyén hit a magyarságnak valamit adni, ami azt előbbreviszi égető sorskérdéseinek a megoldásában, erősítheti küzdelmeiben, megvilágosíthatja küldetéstudatát és segíti azt betölteni?*

Amikor a „keresztyén magyarság” kérdését így fogalmazzuk meg, akkor elsősorban nem arra gondolunk, hogy vannak

buzgó katolikus, öntudatos, hithű református vagy evangélikus magyarok. Mindannyian azért tudják magukat jó magyaroknak, mivel keresztyén hitükkel törhetetlenül ragaszkodnak. Mindannyiukat áthatja annak a tudata, hogy keresztyén hitük csak javára van magyarságuknak, mert fokozottan állítja őket népünk szolgálatába. Az is bizonyos, hogy van különbség katolikus, református és evangélikus magyarok közt: mindegyiknek megvan a maga sajátos Istenől nyert tálentoma. De mennél jobban benne él valaki egyháza hitében, annál inkább becsüli a másik felekezet öntudatos híveit, hacsak hite nem rövidlátó, vakbuzgó fanatizmus. A katolikus, református, evangélikus magyaroknak ezt a különbözőséget figyelmen kívül hagyva, a következőkben elsősorban arra vagyunk tekintettel, ami minden egyháznak közös feladata és szolgálata a magyarságban.

2. Meg kell állapítanunk, hogy a múltban volt országunkat építő keresztyén magyarság. Lett volna-e ezeréves magyar történelem, ha hiányzott volna belőle a keresztyénség erjesztő kovásza, erősítő, megtermékenyítő gazdagsága? Talán eltűnt volna nemzetünk a hunok, az avarok, a gótok, vandálok vagy más örökre elpusztult népek útján. De nincs értelme annak, hogy ilyen képzeletbeli lehetőségekkel számoljunk. A magyar történelemből kitörölhetetlen tény, hogy a magyarság mint keresztyén nép illeszkedett bele az európai népek közösségebe, helyét, sorsát és történeti feladatát („a Nyugat védőbátyája”) a keresztyén volta határozta meg itt a Duna-Tisza közén, a Kárpátok medencéjében. De a keresztyénségnek és a magyarságnak a szintézise sokkal mélyégesebb ennél a legalább első látszatra a külső politikai élet síkján mozgó kapcsolatnál. A mohácsi vészt követő évszázad szörnyűséges nemzeti összeomlásaiban, népi pusztulásaiban népünket keresztyén hite formálta újjá, tartotta meg egy szebb, jobb nemzeti jövendő számára. Mélyégesen fájlalni lehet, hogy a nemzeti összeomlást a török és német veszedelem közepette még a felekezeti megoszlás súlyos keresztre is tetézte és mélyítette. Azonban meg kell állapítani, hogy a protestáns Bocskay, Bethlen és I. Rákóczi György nemcsak hitük ügyéért fogtak kardot, hanem magyar véreik érdekében is. „Querela Hungariae”, a magyarság panaszai hangzottak fel, amikor protestáns eleink hitük oltalmára ragadtak kardot.

Ma a magyarságnak és a keresztyénségnek az iránymutató egysége elsősorban a „szentistváni gondolat” formájában jelentkezik. Hogy ez az eszme lehet-e és mennyiben az egész magyarság számára eleven érték a jelen körülmények közt, arról itt nem szólhatunk részletesebben. Annyi azonban kétségtelen, hogy akik ennek a valóságát s vele a keresztyénség és magyarság szintézisének a lehetőségét tagadni próbálnák, azok kénytelenek volnának vele együtt tagadni azt az egész eszmekört, amely a magyar szentkoronához fűződik: a magyarság és keresztyén-

ség szintézisének egyik sajátos formája éppen a szentkorona; eszméjében jelentkezik.

Ezek a szempontok mutatják azt is, hogy a „keresztyén magyarság” nem tisztára a magyar múlt jelensége. Ellenkezőleg, olyasmi, ami ma is él és hat. Azonban másfelől az elmondottakból az is nyilvánvaló, hogy a magyarság és keresztyénség eleven szintézise nem olyan kincsünk, amely egyszersmindenkorra készen van adva számunkra. Ami a multunkban eleven valóság és eleven életformáló erő volt, azt a mi nemzedékünknek újból ki kell magának vívnia: *a keresztyén magyarság minden nemzedék számára újból megoldandó, harc és fáradtság árán megvalósítandó feladattá válik.*

3. Mi a feladata a keresztyén magyarságnak a magyar nemzettestben? Elsőben is, *a helyes önismeret* munkálása és fejlesztése. Ma különös nyomatékkal hangsúlyozzák a nemzet vezetői a nemzeti önismeret szükségét. Igazuk is van. Igazuk van abban, hogy idegenből származó eszményeket mímelve megfeledkeztünk magunkról, Isten-adta tehetségeinkről és értékeinkről. Ma kezdünk újból ráeszmélni régi népi értékeinkre és kincseinkre: népszokásokban, népi kultúrában, viseletben és magatartásban,, jellemben. A ma divatos eszmeáramlatok szívesen hárítják a felelősséget az egyházra azért, hogy régi népi értékeinkből olyan sok elpusztult: szívesen idézik, hogy az egyházi emberek milyen élesen foglaltak állást a virágénekekkel szemben. Az egyházak nem is hárítják el magukról ezt a felelősséget. Ennek ellenére érdemes arra figyelni, hogy ami az őseredeti magyar népi kultúrából áttelelte az évszázadok viharait, az igen sok esetben az egyházak árnyékában húzódott meg. A keresztyénség maga is igen sok, a szó igazi értelmében vett népi magyar kulturális értéket használt fel, fejlesztett tovább (pl. régi magyar egyházi énekekben, népi szokásokban).

De ennek a megállapításával nem elégedhetünk meg. Akik nem elfogult kritikatlansággal szemlélik a ma köreinkben folyó népi eszmélés folyamatát, azok könnyen felismerhetik, hogy ez az eszmélés igen könnyen abba a súlyos hibába eshetik, amelyet az általa annyira elítélt múlt századvégi liberális magyarkodás is elkövetett. Más formában, de lényegileg ehhez a liberális magyarsághoz hasonlóan vagyunk hajlamosak ma is arra, hogy hamis romantikával csak erényeinket lássuk, hibáinkat értékekknek tüntessük fel és a bajokért a felelősséget vagy külső tényezőkre, sorsszerű szerencsétlen körülményekre, vagy legfeljebb a „híg magyarságra” hárítuk. Igaz, nagyon tetszetős az a szempont, hogy a „mély magyarság” mindig kisebbségen maradt a „híg magyarsággal” szemben s talán hajlandók volnánk azt gondolni, hogy csak ki kellene mélyülnie, át kellene változnia az egész magyarságnak „mély magyarság”-gá, vagyis ki kellene teljesednie benne a magyarságnak olyan eszményi formában, ahogyan azt a mai „mély magyarok” elköpzelik, s akkor min-

den rendben volna, a magyar sorsproblémák egyszeriben megoldódnának. Ezzel a romantikus képzelgéssel szemben a keresztyén magyarság nemzeti feladata, hogy szétromboljon minden romantikát és a magyarságot az élet reális talajára állítsa. Keresztyén hitünk feladata, hogy helyesen láttassa meg magyarságunk értékeit és hibáit, hogy szépítgetés, de mégis gyűlölet és ferdítés nélkül, a szeretet segíteni akarásával világítsa meg magyar népünk vétkeit és erényeit. Igaz, hogy a keresztyénség nem minden teljesítette ezt a magyar nemzeti feladatát. Amikor az egyházak hangadó vezetői a „kereszteny nemzeti gondolat”, meg a megmagyarosított keresztyénség eszméivel teltek meg, ez szükségképpen gátolta az egyházakat is nemzeti feladatuk teljesítésében. Sokszor a keresztyénség és az egyházak nevében nem azoknak a beszéde hallatszik legmesszebbre, aiket „mély keresztyénekének lehetne nevezni, hanem azoké, aik „hig keresztyének” és értenek a világ nyelvén való szóláshoz. A keresztyén magyaroknak is el kell mélyülniök nemzeti feladataik teljesítésében és figyelniök kell azok szavára, aiket joggal lehet „mély magyarok”-nak mondani.

4. A keresztyén magyarság feladata azonban nem merül ki a nemzeti önismeret és eszmélés elmélyítésében, abban, hogy nemzeti létünket az Isten igéjének világításába állítsa. Együtt kell ennek járnia avval, hogy mint keresztyének fokozottan érez, zük át és éljük át a magyarság nagy sorskérdéseit és az Isten igéjének a világító erejével igyekezzünk azokba belevilágítani. A mai magyarságot súlyos szociális ellentétek feszítik, megoldatlan sorskérdései nemcsak kívülről jövő veszedelemként, hanem belső feszítőerőként is jelentkeznek. Ebben a helyzetben a keresztyén magyarságot fokozott felelősség terheli. Erről e helyen nem beszélhetünk részletesen. Csak röviden kell a következőkre utalnunk. Az egyházak különbözőképpen fogják fel feladatukat a szociális élet követelményeivel szemben. A nélkül, hogy erre kitérnék, vagy más felfogásokkal vitába szuánánk, mi csak a magunk meggyőződését rögzítjük le. Nem lehet az egyházaktól várni, hogy a szociális kérdéseket megoldják, vagy hogy égető bajainkat, mint a zsidókérdést és a nemzetiségi kérdést a nemzet életéből kiküszöböljék. Az egyházak mind e kérdésekre és bajokra még csak nem is szolgálhatnak kész gyógyszerrel vagy megoldási módozatokkal. Azonban a keresztyén magyarság lényegesen előbbre viheti e kérdések egészséges és a nemzet érdekeit szolgáló megoldását, ha éber lelkismerettel őrködik azon, hogy megvalósuljon a szociális igazság, hogy a megoldások ne pártoknak vagy klikkeknek az érdekeit szolgálják, hogy ne szavakkal, hanem tettekkel valósításá meg a segítő szeretetet ott, ahol arra szükség van. Amikor ma e világban mindenki csoportknak és klikkeknek az érdekei szerint beszél, ezek szerint az érdekek szerint mond igazat, hallgatja el az igazságot, vagy akár hamisítja is meg a tényeket, a keresztyén magyarságban kell meg-

lennie a bátorságnak ahoz, hogy meglássa és megmondja az igazat, osztályoktól és pártoktól függetlenül nemzetét szolgálva.

Mindez első pillanatra talán nagyon szerény nemzeti szolgálatnak látszik. Sokan a keresztyén magyarságot valami átfogó, nagyszerű gondolatban vagy eszmében keresik. De a múlt tanulságai e tekintetben óvatosságra intenek. *A keresztyén magyarság nem elvekből, eszmék hangoztatásából és követéséből áll, hanem a minden nap magatartásban megvalósuló élet.* A nemzetnek tett nagy szolgálatok is a hétköznapi keresztyén élet erőtar-talékából fakadnak és táplálkoznak. Eddig is sokszor az volt a hiba, hogy akárhányszor vezető helyeken álló férfiak csak han-goztatták a keresztyénséget, de személyes életükkel megcsúfol-ták azt. Talán magyar sorsproblémáink megoldása is másként állana, ha a politikusok közül némelyek nem hordozták volna csak az ajkukon a keresztyén hit szólamait, hanem magánéletükben is valósággal keresztyének lettek volna. Semmi sem rontja a keresztyén magyarság hitelét a tömegek, a közönyösek, sőt a hitükben gyengék előtt is annyira, mint az, ha életükkel cáfol-ják keresztyén vallásukat olyanok, akiknek példaképül kellene szolgálniok. *A keresztyén magyarság egyszerű és előkelő, sze-gegyén és jómódú, tanulatlan és művelt, alacsony társadalmi állású és magasabbrangú keresztyén magyarok példás életében, feddhet-tetlenségében, önmagukat népükért odaáldozó szolgálatában va-lósul meg.*

Így kell nekünk keresztyén magyaroknak lennünk.

(„Keresztyén Igazság”, 1939.)

A „zsidókérdés”.

1. Az utóbbi hónapokban szinte rejtélyes módon aktuálissá lett a „zsidókérdés”. A múlt év tavaszán a katolikus „Új Kor” rendezett egy ankétot róla. Már akkor is érezhető volt a kérdés súlyos volta, sőt az is, hogy a helyzet telve van feszültségekkel, de a megnyilatkozások még inkább elméleti síkban mozogtak. Azóta a „zsidókérdés” problémakomplexuma, vagyis a zsidóság hazai helyzete, részvétele a magyar köz- és gazdasági élet különféle ágaiban, befolyása a magyar életre egyik legégetőbb kérdésünké lett. Nem múlik el hét, hogy valamelyik politikus vagy vezetőember ne tartaná szükségesnek a nyilvánosság előtt is állást foglalni e kérdésben. Röpiratok, újságcikkek árasztják el a közvéleményt és sokszor egyenesen azt a benyomást igyekeznek kelteni, mintha a „zsidókérdés” megoldatlansága volna szülöka minden bajunknak.

Honnét származik ez a mozgolódás? Egyesek — elég átlátszó tendenciával — külföldről támogatott, illetve szított „szélsőséges mozgalom”-nak állítják oda a közhangulat felkavarását s tiltakoznak az „idegenből hozott eszmék” terjesztése ellen. Holott nyilvánvaló, hogy semmiféle agitáció sem kavarhatná fel a közélet vizeit, ha a zsidóság maga nem szolgáltatná az izgató és gyűlékony anyagot. Valóban, a hazai zsidóság elhelyezkedése, társadalmi állása, viselkedése súlyos társadalmi kérdéssé lett.

Ennek az igazolása végett általában három mozzanatot szoktak hangsúlyozni: először, hogy a zsidóság „idegen faj”, másodszor, hogy kisajátította magának a magyar gazdasági életet s vele megnehezíti a magyarság életlehetőségeit, sőt azokat egyenesen elveszi tőle, végül harmadszor, hogy túlsúlyra jutott a magyar szellemi életben s azt saját gondolkodásával és ideológiájával megfertőzve elidegenítette.

2. Ismeretes, hogy a zsidóság már az ókorban is elkülönült a pogány népektől s ezzel kihívta maga ellen azok ellenszenvét. Jeruzsálem pusztulása után a zsidóság fennmaradásának egyetlen menedékét elkülönülésének a végletes keresztlüvitelében láta. Évszázadokon keresztül élt a gettóban, hol visszaszorítatván oda, hol pedig önszántából. A zsidógyűlölet az évszázadok folyamán ismételten fellángolt, hol ösztönösen ennek a népnek elkülönülése és idegensége miatt, hol azért, mivel visszaélt a vendégjoggal, hol azért, mert a vendégfogadó nép a saját bűneinek és a

belőlük származó nehézségeinek a megoldását kereste, amikor a zsidókkal szemben utat engedett aljas ösztöneinek. A zsidógyűlőletnek ezek a kirobbanásai még nem tartoznak az „antiszemitizmus” körébe. *Antiszemitzmusról* tulajdonképpen csak azóta beszélhetünk, hogy a zsidóság az európai felvilágosodás hatása alatt nagyobb mértékben kezdett keveredni az európai népekkal. A zsidóság *asszimilációja*, vagyis a beolvadása a nemzsidó népekbe és az *emancipáció*, vagyis a zsidókra vonatkozó települési» társadalmi és foglalkozási korlátozások, valamint jogi megkötöttségek megszüntetése és vele együtt a zsidóság „egyenjogúsítása” teremtette meg az antiszemitizmust a mai értelemben. Az emancipáció nyitotta meg a zsidóság előtt a múlt század derekától fogva rohamosan kialakuló világkapitalizmus gazdasági életének a különféle területeit s vele együtt a nyugati kultúra területén létesült civilizáció világát. Az a mohóság, melyvel a zsidóság nemely rétegei a nyugati népek között asszimilálódnak, felszívódni, a gazdasági és szellemi életben résztvenni, sőt irányító szerepre szert tenni igyekeztek, nemcsak a régebbi értelemben vett zsidógyűlőletet váltotta ki, hanem küzdelemmé lett a zsidóság ellen. A harcot főként az antiszemitizmus propagálja, melynek alaptétele, hogy a zsidóság „alacsonyabbrendű faj” az európai fajokhoz képest s már ez az alacsonyabbrendűség is ellenállásra és védekezésre kényszeríti a „magasabbrendű” fajokat.

Hazánkban a 18. század elejéig viszonylag nagyon kevés zsidó lakott. 1720 táján alig voltak 12.000-en. Bevándorlás következtében ez a szám a század végéig az addiginak kb. ötszörössére ugrott fel s azóta is állandóan növekszik. Különösen erős volt a bevándorlás a Bach-korszak idején: 1840-től 1870-ig a zsidók száma kb. 200.000-rel szaporodott és csak a legutolsó másfél évtizedben esett némileg vissza. Így is a lakosságnak 5.1%-át teszi, ami azt jelenti, hogy Európában Lengyelország, Litvánia és Románia után viszonylag nálunk él a legtöbb zsidó,

E vázlatos adatok is mutatják, hogy Magyarország a Keletről, Galíciából, illetve Lengyelországból Nyugat felé vonuló zsidóságnak egyik legfontosabb átvonuló területe. A beszivárgó zsidóság a Trianon előtti Magyarország északkeleti megyéiben s még mai hazánk keleti részeiben is Galiciában ismert életszokásait mutatja, itt az országban veti le azokat hol rövidebb, hol hosszabb idő (legfeljebb két generáció) alatt és veszi fel az európai civilizáció életstílusát.

A múlt század első felében nálunk a zsidóságnak kb. háromnegyed része még falun élt. A negyvenes évektől fogva a törvények a zsidók letelepedésének egyik korlátozását a másik után oldják fel. Ekkor kezdődik meg özönlésük a városokba. Ma háromnegyedrészük városban lakik s majdnem felerészük (240.000) Budapesten. Budapest legtöbbjüknek az első állomás a nyugati országok és Amerika felé. —

Köztudomású, hogy a zsidóság előszeretettel helyezkedik el azokban a foglalkozási ágakban, melyek modern viszonyainak közt a legnagyobb mozgási szabadságot biztosítják és legkevésbé követelik a helyhez kötöttséget (kereskedelem, hitelélet, szabad pályák). A városi lakosság, különösen a nagyvárosi, magában véve is gyökértelen, elvesztette közvetlen és sorsszerű kapcsolatát a földdel, az őstermeléssel. Ez fokozott mértékben áll a zsidóságra. Falun élő kis hányada is vagy kereskedő vagy szabad foglalkozást űz (orvos), vagy itt-ott mint bérző és föld-birtokos gázdálkodik. Ez magában véve sem mondható egészséges társadalmi struktúrának. Nyilván ez a körülmény is közrejátszik abban, hogy a hazai zsidóság mind terméketlenebbé lesz, születési arányszáma rendkívül kedvezőtlen. 1931—35 országos átlagban 1000 lélekre 22.9, a zsidóknál pedig 10.9 élveszületés esett.

Már ez a néhány vázlatos adat is tanúsítja, hogy a zsidóság nálunk a szó tipikus értelmében *vendégnép*. Ezen nem változtat az a tény, hogy tagjainak egy töredéke asszimilálódik és véglegesen beleolvad a lakosságba. Ugyanezért a zsidóság nálunk nem is számíthat a népi kisebbségek közé. Hiszen kisebbségek alatt is állandóan itt élő és meggyökeresedett lakosságot értünk. A zsidóság éppen meggyökeresedni nem tud. Ezt különösen jellemzően tanúsítja vázolt társadalmi struktúrája.

3. Az antiszemizmus szereti hangsúlyozni, hogy a zsidóság „faj”. Ennek a vallás csak egyik, de nem szükségképpeni jegye. Az antiszemizmus a zsidó vallást és vele együtt legtöbbször az Ószövetséget is támadja, de a harcban a hangsúly nem a zsidó valláson, hanem a fajon van. Az antiszemizmus számára a zsidó akkor is zsidó marad, ha megkeresztelkedett. Az utóbbiak ellen az antiszemizmus éppen olyan gyűlölettel fordul, mint a meg nem keresztelkedett zsidók és a „keverékfajú” „félzsidók” ellen.

A fajok kutatásának egyik megindítója és ösztönzője éppen az antiszemizmus volt s a ma divatos fajelméletek részben ugyancsak belőle táplálkoznak. Azt az antiszemizmus is elismeri, hogy a zsidóság nem egységes faj, hiszen az évszázadok folyamán minden elzárkózottsága ellenére is rengeteg vérkeveredésen ment keresztül. A faj elméletek képviselői mégis úgy gondolják, hogy a zsidóság különféle csoportjait, így nevezetesen annak két nagy ágát, a keleti („aszkenázi”) és a déli vagy spanyol („szefardikus”) zsidóságot egységbe lehet foglalni, mivel lényegileg ugyanazok a fajbiológiai elemek határozzák meg mindegyiket, csak egyiknél egyik, másiknál másik elem lép előtérbe. Ez a fajbiológiai alap, a „vér” döntően befolyásolja a fajelmélet szerint a lelki habitust és az erkölcsi magatartást is. Ezért az antiszemizmus „fajvédelmi alapon” követeli a zsidóság elkülönítését az európai népektől. „A zsidóság számunkra annyira fajidegen, hogy a vele való legcsekélyebb vérkeveredés

is káros és végzetes következményekkel jár”. „A magyar-zsidó keveredésből félvér, testileg, lelkileg korcs zsidók származhatnak csak. Ezekben a félvérekben két egymással idegenül, ellen-ségesen szemben álló lény folytat harcot egy egész életen ke-resztül. Miután a zsidókkal való összeházasodik lényegében véve a magyar fajközösség szempontjából vérfertőzés, tehát minden eszközzel meg kell akadályozni” (Bosnyák: „Magyarország el-zsidósodása”, 54—55. lp.).

Ez a fajelmélet sokszor egyenesen pogányos fajmitológiává lesz. Ezért természetesen hívja ki maga ellen a kritikát. Zsidók és nemzsidók egyaránt hangsúlyozták a tarthatatlanságát. Az is nyilvánvaló, hogy alapvető fogalmai a természettudományos gondolkozás materialista világnézetének a fegyvertárából valók s már ezért sem kielégítők. A fajkutatás terén vannak azonban olyan irányzatok is, melyek ezeket az alapvető hibákat igyekeznek kiküszöbölni és a lélek által meghatározott „stílus”-ból kiindulólag iparkodnak meghatározni a fajt. Erre újabban pl. L. F. Clausz tett kísérletet. Sajnos, ezek a törekvések eddig nem sok eredményt mutatnak és éppen az antiszemita fajbiológiában nem érvényesülnek.

A zsidóság fajvoltának a kérdését ennek ellenére sem lehet elintézni a fajelmélet tapogatódzására, hibáira és a kutatási eredmények bizonytalanságára való hivatkozással. Tagadhatatlan t. i., hogy a zsidóság olyan egységet alkot, amely igen sokszor már a külső megjelenésben (a fajelméletek fogalmazásában mint „fenotypus”) is megállapítható, de még inkább jelentkezik mint lelki magatartás. Az antiszemitizmusnak igaza van abban, ha a megkeresztelkedett zsidókat általában „zsidók”-nak minősíti, azaz azt hangoztatja, hogy a valláscsere magában véve nem szünteti meg azt, ami a zsidót zsidóvá teszi. De nincs igaza az antiszemitizmusnak akkor, amikor ezt a faj alsóbbrendűségeből vagy a vérkeveredés misztikusan káros voltából származtatja. Ennek a jelenségnak az okai, mint alább látni fogjuk, sokkal mélyebben feküsznek.

4. A zsidókérdést a magyarság számára égetővé és nehézzé nem kizárolag az teszi, hogy a nálunk levő zsidóság szociológiai szempontból egészségtelen felépítésű vendégnép, hanem kivált-képpen társadalmi elhelyezkedése a gazdasági és szellemi életben. A galíciai zsidóság azért kereste a múlt század folyamán olyan zárt tömegekben az utat hazánkba és azért igyekezett itt legalább átmenetileg letelepedni, mivel gazdasági életünk fejlettessége és patriarchális kiaknázatlansága sokkal több megéltetési és üzletszerzési lehetőséget nyújtott, mint pl. az osztrák örökök tartományok. A zsidóság ezt a lehetőséget a nála tapasztalható éleslátással ismerte fel és kemény munkával aknázta ki. Az is tagadhatatlan, hogy a kiegyezés óta a zsidóság közvetítésével került tőke az országba, élénkült meg a gazdasági vérkeringés, indult meg az iparosodás. A baj csak az, hogy ezt a gazdasági

megizmosodást az ország drága áron fizette meg: a gazdasági élet vezetése és irányítása nagy mértékben a zsidóság kezébe került. Ezen nem változtatott a „keresztény kurzus” sem és jól lehet a zsidóság lélekszáma az utolsó másfél évtizedben számbavéhetoen fogyott, hatalmi túlsúlya a gazdasági életben ma legalább is olyan mértékben érezhető, ha nem még erősebben, mint a háború előtt. Nincsenek részletes statisztikai adatok arra nézve, hogy a nemzeti vagyon milyen hánnyada van a zsidóság kezében. De könnyen megállapítható, hogy a legnagyobb és legfontosabb ipari és kereskedelmi vállalatok óriási többségben zsidó érdekeltségek kezén vannak s hogy a k-is. és nagykereskedelem egyes szakmaiában a zsidóság teljhatalmú úr. Ez tekintettel arra, hogy vendégnépről van szó, magában véve is aggasztó jelenség. Erre nézve nem megoldás az, amit manapság ismételten hangoztatnak, hogy t. i. a zsidóság a számarányhoz mértén szorítassék vissza a gazdasági élet egyes ágaiban: a nagytőke jellegén ilyen intézkedés még akkor sem változtathatna, ha azt valóban sikerülne tökéletesen keresztlüvinni.

Különösen is súlyosbítja azonban a helyzetet, hogy a zsidóság gazdasági túlsúlya hátráltatja és akadályozza a magyarság életerőinek a kibontakozását. E tekintetben a múlnak sok mulasztása terhel bennünket. Kezdetben jelentéktelennek látszó hibák a társadalom nevelésében és a kormányzatban beláthatatlan jelentőségű súlyos következményekkel jártak. Legnagyobbrészt saját hibánkból pusztult el a múlt század folyamán a középnemesség és húzódtak megmaradt roncsai szinte kizárolag a hivatalnoki pályára, a helyett, hogy az ipari és kereskedelmi életben teremtettek volna maguknak létfeltételeket. Mert egyoldalú előítelet az, hogy a magyarságnak nincs tehetsége az utóbbira. Ma a látszat az, hogy a gazdasági élet irányítása véglegesen kicsúszott a magyarság kezéből.

5. A gazdasági életben tapasztalható viszonyokkal sok tekintetben rokon a *szellemi* élet helyzete. A kiegyezés óta ezen a téren is mind erősebben érezhető a zsidóság terjeszkedése. 1930-ban az orvosoknak 34.4, az ügyvédeknek pedig 49.2 %-a volt zsidó. Ez azt jelenti, hogy az egészségügyre és a jogi életre a zsidóság rendkívül messze menő befolyást gyakorol. Még ennél is fontosabb, hogy a közélet és közszellem irányítása szempontjából legfontosabb napi- és időszaki sajtóban a zsidóság félelmetes hatalommal rendelkezik. Állandóan szemtanúi vagyunk annak, hogy a zsidó irányítás alatt levő sajtó minden hihetetlen ügyességgel csinál jelentéktelen vagy nagyon is közepes tehetségekből irodalmi nagyságokat (pl. Földes Jolán) és hogy minden súlyos, sokszor kilátástanlan küzdelmet kell magyar tehetségeknek az érvényesülésért folytatni, ha nem áll mögöttük a zsidó tőke érdekeltsége. Ezeket a közismert jelenségeket itt nem szükséges részletezni. Lényeges azonban annak a megállapítása, hogy a zsidóság szellemi érvényesülésének a lehetősége feltételezi a

magyar értelmiég világnézeti és politikai széthullását, belső elerőtlenedését és tehetetlenségét.

Az antiszemita propagandában a zsidóság túltengő érvényesülését gazdasági és szellemi téren főként oly módon szokták kiaknázni, hogy a szunnyadó nemzeti és faji önzés ébresztésével irigységet keltenek a zsidóság ellen. De hangsúlyozni szokták azt a szempontot is, hogy a zsidóság sikereit és érvényesülését elsősorban erkölcsi megkötöttségektől és lelkiismereti gátlásoktól mentes életstílusának köszönheti. Közmeggyőződés, hogy gazdasági téren a zsidók nemcsak összetartásukkal és szolidaritásukkal biztosítják az előbbrejutást, hanem az által is, hogy furfanggal és ügyességgel kibújnak a törvény hatálya alól. A szellemi életben a széles tömegek alacsony ösztöneire való lelkiismeretlen spekuláció látszik elsősorban zsidó faji jellemvonásnak éppen úgy, mint ahogy a közfelfogás a zsidóknál az átlagot meghaladó ösztönéletet és annak gátlások nélküli kielégítését tételezi fel. Az erkölcsi élet terére tartozó dolgoknál a bizonyítás természetesen rendkívül nehéz, sokszor szinte lehetetlen. Igen nagy a veszedelem, hogy hibás általánosításokba esünk és hogy típusnak minősítünk olyasmit is, ami valójában nem az.

6. Mindezek a mozzanatok teszik igazán égetővé azt a kérdést, hogy *mi is teszi a zsidóságot tulajdonképpen a szó teljes értelmében „zsidó”-vá*. Az a „faj”, amely rövid néhány évtized alatt hazánk gazdasági és szellemi, valamint egész közéletében olyan befolyásra tudott szert tenni és olyan hatalmi pozíciót tudott magának biztosítani, hogy az antiszemíták nem ok nélkül beszélnek új „honfoglalásáról”, nem mondható a szó köznapi értelmében tehetségtelennek, vagy a magyarsághoz viszonyítva alacsonyabbrendűnek. Ilyesmit csak elvakult faji góág állíthat. A zsidóság szembeszökő ügyessége, a lehetetlenből is tőkét kovácsoló, üzletet csináló fantáziája, átlagos intelligenciájának csiszoltsága tagadhatatlan tények, melyekre éppen a zsidóság szívesen hivatkozik is. Annál fontosabb annak a megállapítása, hogy miért fordul a népek gyűlölete a zsidóság ellen, miért lesz a zsidóság gazdasági és szellemi túlsúlya elviselhetetlen teherré, miért érezzük úgy, mintha átok volna mindenazon; amit a zsidóság a kezébe fog.

Múlt századbeli, az emancipáció eszméjét szolgáló magyar törvényeink a zsidóságot vallásfelekezetnek minősítik: ebben a meghatározásban minden hibája és fogyatékossága ellenére is jelentős igazságmozzanat van. *A zsidóság számára vallása valóban létenek az alapfeltétele*; ha vallását elveszíti, akkor vele együtt menthetetlenül elpusztul. Vallásához való ragaszkodása óvta meg attól, hogy az évszázadok folyamán szétszóródottsága ellenére se szívódjék fel a népek tömkelegében. Azonban a helyzet jelenleg nem az, hogy a zsidóság vallását egyszerűen más vallások, pl. a keresztyénség mellé lehetne állítani, mint azzal egyenrangú. Sokszor halljuk ugyan azt, hogy a vallásos zsidó

nem probléma számunkra, hanem hogy a „zsidókérdését nehézzé a vallástalan, hitetlen zsidóság teszi. Ezt csak a felületes szemlélet mondhatja. A hithű zsidónak vallásában igen erős erkölcsi tőkéje van ugyan. Ez számára az alapvető erkölcsi törvények megtartását nem kevésbé teszi kötelességgé, mint a keresztyén ember számára. Tehát a hithű zsidót is köti pl. a becsületesség követelményei éppen úgy, mint a keresztyén embert. Ennek ellenére a zsidó vallásnak van egy mozzanata, amely abba végzetes meghasonlást visz bele: ez pedig az, hogy a zsidóság Krisztust *elutasította*. Ez mindenek előtt történeti tény. De ennél sokkal több is: állandó magatartás. Ma sem lehet senki zsidó a nélkül, hogy magáévá ne tegye a kétezer évvel ezelőtti zsidó döntést és maga is el ne utasítsa Krisztust. Ez más szóval azt jelenti, hogy az a zsidó, aki hű vallásához, kénytelen állandóan kivonni magát Isten hívó szava alól, mely éppen Krisztus által szól hozzá is. Az Ó- és Újtestamentum, akár akarják a zsidók, akár nem, elválaszthatatlan egységet alkot és ma az Ótestamentum alapján sem lehet hinni Istennek, ha valaki Krisztust megtagadja. Mert az Ótestamentum Krisztusban teljesedik bőf és Őreá mutat. Érthetetlenné válik az Ótestamentom, ha a Krisztusra való vonatkozást kikapcsoljuk belőle, vagy elhallgatjuk benne. Joggal mondja Pál apostol, hogy a világos látást és vele a helyes cselekvést is megakadályoz „lepel” takarja el a Krisztust tagadó zsidóság szívét, mikor az írást tanulmányozza (II. Kor. 3, 14—15). Minél öntudatosabb zsidó valaki, minél jobban ragaszkodik vallásához, minél vallásosabb, annál erőteljesebben kénytelen Krisztust tagadni, másszóval annál — hitetlenebb. Vallásossága emberi magatartás, mely a maga alkotta istennek hódol és az igaz isten elől menekül, mert éppen neki nem engedelmeskedik.

A Krisztus-tagadás határozza meg a zsidóságot legmélyebb rétegeiben, ez a zsidó lét tulajdonképpeni titka, benne rejlik a népet szétszóródottságában és hontalanságában is konzerváló erő, belőle folyik egész életstílusa. Vallásos buzgóságát, sokszor fanatizmusát és egész erkölcsi életét ezért járja át minden a sajátságos, szinte érthetetlen öönüsség: minden úgy veti alá magát a törvénynek, hogy annak betűjét megtartja, de vigyáz arra, hogy ebből nincs kára ne legyen, hanem még nyereséget is húzzon és ösztönei kielégüljenek. Megüresedett messiás-várása ezért formálódik át hatalmi ösztönné és keresi az érvényesülést mások vezetésében és az uralkodásban. Innét van a zsidóságnak a megdöbbentően tragikus szerepe a népek életében: ahova beteszi a lábat, bomlasztó erővé lesz. Vallásos fanatizmusa és becsületességre igyekvő erkölcsisége sem tudja az életet meg-szentelni s még kevésbé új életet teremteni, hanem a bomlás és vele a halál csíráját rakja le.

Mindenek a megállapítása keresztyén részről nem történetik mélységes fájdalom nélkül. A hitében erős keresztyénség

számára ezért volt a zsidóság Pál apostoltól kezdve, aki szívesen odaaldozta volna üdvösséget népe megtéréséért, mindig súlyos megpróbáltatás és egyben halálosan komoly figyelmeztetés. A zsidóság lényének ezt az alapvető titkát csak a *valóban hívő* keresztyénség láthatja meg és mondhatja ki a nélkül, hogy az ítélet a saját fejére ne hulljon vissza. Mert a hitetlenné, sőt istentelenné lett „keresztyén” népeken ugyanaz az ítélet teljesedik be, mint a zsidóságon. Ha az Isten ítéletet tart „választott népe” fölött, úgy ítélet alá kerül az elvilágiasodott, hitében megérőtlenedett vagy éppen Krisztusát megtagadó, keresztyén nevet viselő nép *is*. Innét az a gyakorta tapasztalható jelenség, hogy a hitetlen „keresztyének” önzés, haszonlesés, nemtelen indulatok kiélése, hatalomvágy tekintetében egy cseppet sem maradnak el „*a*” zsidók mögött. Nincs semmiféle velünk született erő, amely a gonoszságnak a hitetlen „keresztyénben” való elhatalmasodása ellen biztosítékot adhatna: az „északi faj” feltételezett jó tulajdonságai vagy az öröklött „vér” jellemmeghatározó misztikus ereje épp oly kevéssé segít a német „újpogányokon”, mint rajtunk ugyanezeknek a fogalmaknak magyar nemzeti színekbe való csomagolása.

7. A „zsidókérdés” végső értelme szerint vallásos probléma, sőt helyesebben a hit kérdése. Nem oldja meg az antiszemitizmus, mert a faj fogalmát állítva a központba, sok helyes felismerést ad ugyan, de éppen a lényeges ponton csödöt mond. De nem oldja meg az asszimiláció vagy a cionizmus sem. Az előbbiekn a helytelenséget maguk a zsidók is kezdkí belátni. A cionizmus számunkra legfeljebb akkor jelentene a megoldáshoz való közeledést, ha valóban tudna földi értelemben vett hazát és új életlehetőséget teremteni az egész népnek. Ettől azonban a cionizmus ma éppen olyan távol van, mint volt a világháború előtt. Az nyilvánvaló, hogy az asszimiláció lehetőségével számoló és az ennek alapján vett emancipációt létesítő törvényhozásnak a jelenlegi helyzethez mért korszerű és helyesebb belátások alapján történő revíziójára sürgős szükség van. De a felől sem lehetünk kétségben, hogy a megoldást ez sem hozza meg.

Legtöbbet a megoldás tekintetében a keresztyénség[^] és pedig a hitében erős, Krisztusáról életével bizonyságot tevő keresztyénség tehet. Az első és pedig sürgős követelmény e tekintetben az, hogy megszünjenek a „kikeresztelkedések”. Annak a zsidónak a megkeresztelésével, akinek a számára a keresztség nem több, mint lépcsőfok a társadalmi érvényesüléshez, vagy az asszimiláció külső jele, vagy éppen menekülés az antiszemitizmus elől, meggyalázzuk a keresztség szentségét és vétkezünk Isten ellen, aki ezt a bűnt nem hagyja büntetlenül az egyházon sem. Viszont nyilvánvaló, hogy a valóban megtérő zsidónak utat kell nyitni a keresztséghez, s akkor *ennek* a megtért zsidónak sem a faja, sem a vére nem alacsonyabbrendű, mint egyéb ke-

resztyéneké. Ezt a keresztyénség kétezer év óta vallja s ennek igazságát számos eset igazolja.

A „zsidókérdés” megoldását a keresztyén népeknek első sorban saját magukon kell kezdeni azzal, hogy valóban, mind inkább keresztyénekké lesznek. A saját sorainkban levő hitetlenség és vallástalanság, a vele járó erkölcsi lazáság s nem utolsó sorban a pogányossá lett nacionalizmus eltorlaszolják a helyes megoldás útját. Rajongás volna azt mondani, hogy addig, amíg ezek a lelki előfeltételek nincsenek meg, nem lehet s nem szabad semmit sem tenni. Sőt inkább megfontolt, józan és bölcs, de ennek ellenére gyors intézkedésekre van szükség, melyek megakasztják a helyzet további elmérgesedését. De jaj nekünk, ha ez intézkedések közben a zsidókérdésnek bennünket keresztyéneket illető végső értelméről s a benne hozzánk szóló, tőlünk megtérést követelő halálosan komoly parancsról megfeledkezünk!

(„Keresztyén Igazság”, 1937.)

Evangélikusság és nemzeti megújulás.

Sorsfordulók közepette.

Nemzetünk ezeréves története telve van küzdelmekkel. Alig volt olyan emberöltője, amikor békésen dolgozhatott és fejlődhett volna s ne kellett volna küzdenie, viaskodnia a megélhetésért, sokszor a puszta létért is. Az olyan boldog békekorszak pedig, mint amilyen a kiegyezéstől a világháború kitöréséig terjedő félszázad volt, egyenesen páratlan hánnyattatásokkal teli történetünkben. Nem hiába keseregnek ma is az idősebbek a „boldog béke” évei után. Amióta ezek a csendes idők elmúltak, visszahozhatatlanul elrepültek, olyan változások forgatagába kerültünk bele, amilyenekről alig-alig tudott valaha nemzedék mesélni. Máskor is történtek sorsdöntő fordulatok egy-egy nemzedék életében, úgyhogy az apák más világban hunyták le szemüket, mint amilyenben felnövekedtek s alig találták magukat bele öreg napjaik életviszonyaiba. De a mi nemzedékünkben átélt változások messze meghaladják a régebbi sorsfordulók arányait. Recsegve-ropogva omlanak össze szemünk láttára régi, megdönthetetlenül biztosnak hitt világok és sokszor úgy érezzük, hogy életünket is feltartóztathatatlanul elkapja a vihar. Ebben a viharban egyesek is, nemzetek is csak akkor állhatnak meg, ha mindenre felkészült erővel állják az idők változásait. Ezért keresi ma minden nép belső erőinek a megújítását és felfokozását, ezért igyekszik minden nemzet hallatlan erőfeszítésekkel előbbre jutni, összefogni meglévő erőit, harccal is új tartaléket biztosítani magának. Nálunk is a nép és a nemzet megerősítéséért folyik a harc már azóta, mióta egy kissé magunkhoz tértünk a Trianon okozta szörnyű vérveszteségből és kábulatból.

Régi világ és új rend.

Azóta egyre távolodunk a „boldog békeidőktől s minél inkább távolodunk tőlük, annál erősebben érezzük, hogy veszedelmekkel telt örökséget hagytak ránk. Egyre jobban felismerjük, hogy a „boldog békeidők” csak látszólag voltak boldogok. A jólélő, gondtalanul mulatozó, anekdotázó, tragédiákat és vétkes mulasztásokat, sőt akárhányszor a magyarság és a nemzet ellen elkövetett bűnöket is Mikszáth aranyos humorával takargató, minden megértő és minden megbocsátó külsszín alatt szaporodtak a feszültségek, halmozódott mindenféle

gyűlékony anyag és robbanásig lefoltott erő. Csak kicsiny szikra kellett, hogy az ország lángba boruljon és a feszülő erők robbanásukkal valóban szét is röpíték Szent István koronájának ezeréves tagjait a szélrözsa minden irányába. A nemzetiségek széthúzó ereje nemcsak kétségbe vonta a magyarság jogát a Kárpátok koszorújában élő népek vezetésére, hanem azt is kétésségre tette, hogy vájjon megvan-e még az ősi erő. A szociális kérdések rendeztelenisége, a társadalmi tagozódás korszerűtlen merevsége, régi hibák és mulasztások, melyek más körülmények közt szinte jelentéktelenek lettek volna, egyszerre megannyi feszítő erővé lettek és lehetetlenné tették az együttélést azok számára, akik évszázadok óta ugyanazt a kenyereset ették és osztották meg egymással jó és rossz sorban egyaránt.

A sokszor emlegetett „boldog békevilág”-nak ezeket a belső feszültségeit, széthúzó erőit és robbantó tényezőit ma egyre világosabban látjuk. De úrrá még nem lettünk fölöttek. Még nem mondhatjuk, hogy azok a múlt letűnt világába tartoznak. Sőt ellenkezőleg, ma is lépten-nyomon tapasztaljuk a hatásukat, sokszor új formában a veszedelmüket. Ami óta a három millió nincstelen magyart elkezdették emlegetni, azóta egyre inkább érezzük azt a sürgető és elsőrendű feladatot, hogy kiemeljük őket a nincstelenségből, jobb és igazabb magyar életbe. Hálátlanok volnánk ugyan és igazságtalanok, ha nem akarnák meg látni, mennyi jószándék van az égető kérdések megoldására azokban, akikre az ország a jelenlegi súlyos viszonyok közt sorsát bízta. S nemcsak jószándék van bennük. Az elmúlt két évtizedben a szociális törvényalkotás terén sok minden és sokszor igen jelentős lépések történtek. Ennek ellenére függőben maradtak még égető kérdések, mint a jövedelmek és a vagyon aránytalan megoszlása, a születések állandó csökkenése nemcsak az egyes vidékeken jelentkező „egyke” formájában, hanem országszerte, amikhez azután a kiéleződött zsidókérdés, az Erdély egy részének, valamint a Délvidéknek a hazatérésével újból aktuálissá lett nemzetiségi kérdés és még mások járulnak.

Háború és magyar sorsproblémák.

Közben Európa belesodródott egy új s az elsőnél is végzetesebb világháborúba. Adjunk hálát azért, hogy eddig a drága magyar vérnek nem kellett ebben a háborúban folynia. De körülöttünk lángokban áll a világ. Senki sem tudja, hogy mit rejt magában a jövendő. Csak egy bizonyos: bármiképen végződjék is ez a szemünk láttára folyó szörnyű mérkőzés, a háború előtti „rend” nem térhet vissza többé. A koreszmék hatása alól egy nép sem vonhatja ki magát. Új rend alakul majd ki. Mi magunk azt várjuk, hogy a kialakuló új Európa igazságosabb alapokon épül majd fel és jobban számol a kis népek életjogával, mint a letűnőfélben levő világháború utáni „rendezés”. Nekünk is az új rendbe kell beleilleszkednünk és fel kell

készülnünk, hogy az új rendbe bele tudjunk illeszkedni. Ami ma történik a magyar életben, mind ezt a beilleszkedést igyekezszik előkészíteni. Alig hallunk olyan megnyilatkozást, amely valamiféle formában ne követelné a reformokat. Ma kormányprogramm a reformok megvalósítása, a magyar életnek az új megszervezése. Nemzeti megújhodást követelnek legjobbjaink és nemzeti megújhodásért harcolnak azok, akik a magyarság jobb jövendőjéért küzdenek.

De egyre jobban kitűnik: a legjobban megalkotott reformok, a legkiválóbban megszerkesztett és keresztlüvitt törvények sem érik el a megkívánt eredményt akkor, ha a nemzeti lélek meg nem újul. Eredménytelen a legkorszerűbb küzdelem pl. az egyke ellen, céljukat tévesztik a legdrákoibb törvények és hatástarlanná lesz a legátfogóbb családvédelem is, ha a nemzeti léleknek nincs bátorsága és élniakarása, ha a jövendő kilátás-talan előtte s ezért a szülők inkább a saját kényelmüket, mint a több gyermekért hozandó áldozatot és a felelősséget vállalják. Hiába kifogásoljuk a mai társadalmi berendezkedést, az osztályokra tagolódást, egyes csoportoknak az elzárkózását, ha új, az igazi testvériséget megvalósító lelkületet nem tudunk teremteni. Nem ér semmit, ha eltörölünk minden címet és rangot, de nem találkoznak lélekben egymással mind, akik magyarok, s mindig megmarad az osztálykülönbég, míg egyesek többnek vagy előkelőbbnek érzik magukat, mások pedig sanda szemmel csak arra törekszenek, hogy „társadalmilag” kerüljenek előbbre vagy törjenek fel saját környezetük, származásuk megtagadásával is.

Szemünk láttára hull ma is a magyarság. Akárhányszor hallhatunk arról, hogy teret veszít s felvásárolja az ősi birtokot az idegen fajta. Hányszor fordult elő, hogy vándorbotot vett a kezébe s ha nem is jutott el a minden magába olvasztó nagy Amerikába, elhullott és elkallódott már a regátban és a Moldovában is, ahol pedig még mindig vannak ősi magyar telepek. De elkallódott ebben az országban, saját hazájában is! Nem „elfogulf-nak csúfolt magyar, hanem cseh pénzen dolgozó orosz tudós, Petrov, volt szentpétervári tanár állapította meg, a prágai akadémia által kiadott művében, hogy a Felvidéken a szlovák-magyar nyelvhatár az utóbbi százötven esztendőben nem a magyarság javára tolódott el magyarosítással, hanem a szlovákság javára változott meg. Aki pedig csak egy kissé is beletekintett abba a folyamatba, ahogyan a románság már a világháború előtt is előretört Erdélyben a könnyelműen eljátszott magyar földön, aki láta, hogyan került magyar föld zsidó kézre, azután meg idegenekhez, az tudja, hogy mennyi a hulló és kallódó magyarság itt ebben a hazában is. Ezt sem lehet törvényekkel megváltoztatni, bár kellenek, égetően sürgősek a jó és átgondolt törvények. Hogy a magyarság új, felfokozott életerővel, a győzelem reményében mehessen harcba saját föld-

jéért és népéért, ahhoz megint csak belső, lelki megújulásra van szüksége, ahhoz új életerőt, új életkedvet kell nyernie, ahhoz valami egészen más lelki összefogásra van szüksége, mint amilyet eddig láttunk. *A nemzeti megújulásnak lelki megújulássá kell lennie, vagy helyesebben a nemzeti megújulásnak lelki megújulásból kell fakadnia, hogy valóban győzelmes, jövőt biztosító megújhodássá legyen.*

A nemzeti megújulás alapja.

Honnan jöjjön, honnét táplálkozzék ez a nemzeti megújulás? Elöttünk vannak a szociális gondolkodás által megijedt és hihetetlen dinamikájú nacionalizmusoknak a példái. Talán idegenből másoljuk le a mintát? Vannak, akik így gondolkodnak s többnyire alig különböznek a másolóknak és a külföldieskedő utánzóknak a nem éppen rokonszenves fajtájától. Nem lehet külföldi, idegen népekhez szabott, idegen lelkiséget kifejező mozgalmakat lemásolni és kár nélkül magyar talajba átültetni. Még az idegenből hozott tulipánnak, a kukoricának és az akácának is a mi éghajlatunkhoz kellett alkalmazkodnia s a magyar föld zsírján magyarrá lennie, hogy itt meg tudjon élni! Mennyivel inkább van ez így a nemzeti lelket formáló mozgalmakkal! *Nekiink a saját erőkből, a saját lelkünk szerint kell magyaroknak lennünk! A magyar léleknek a saját lelkülete szerint kel! megújulnia, hogy új, életerős és magyar legyen!*

Csak ha igazán magyarok vagyunk, illeszkedhetünk bele egy új Európába a nélkül, hogy magunkat veszítenők el. Csak akkor tárulhat ki a lelkünk mindenkor a számára, ami más népeknél jó és helyes. Csak akkor tudunk megint nyitott füllel hallgatni új áramlatokra és eszmékre a nélkül, hogy azok métellyé válnának a számunkra. Akkor meglátjuk, hogy van idegenből vett kölcsönzés a megsokott régihez való ragaszkodásban is. Ezt pedig nemcsak joggal vethetjük le, hanem le is kell vethetnünk, hogy ismét rátalálunk önmagunkra, igaz magyarságunkra. Mert magyarnak lenni soha sem jelentheti a patópálos tétlenséget, a ráérő nemtörődést, nem jelentheti még a csakazért sem, hanem jelentenie kell *magyar életet, magyar dolgozni akarást és munkát, magyar fejlődést és előbbrehaladást.*

Az evangélikusok feladata.

Mi nekünk evangélikusoknak, evangélikus magyaroknak a feladatunk a nemzeti megújulásban? Mit vár, mit várhat tölünk a magyarság és mit kell várnia?

Ha erre a kérdésre akarunk feleletet adni, akkor egy dologgal tisztában kell lennünk. Azzal, hogy *kisebbség* vagyunk. Ez a feladatunkat nem könnyíti, sokszor egyenesen nehezíti. Aki kisebbségen van, annak eleve számolnia kell avval, hogy akartát nem mindig viheti keresztül és hogy helyes meglátásai, célkitűzései is hajótörést szenvedhetnek azért, mivel a kisebbség-

ból származnak. Ez a való életnek igen sokszor kegyetlen, de megfellebbezhetetlen tanítása. Kisebbség nem viselkedhetik úgy, mintha többség volna. Erről sokszor megfeledkeztünk, ideje, hogy ezt minden gyűlölség nélkül megtanuljuk s életünket ehhez szabjuk.

Nekünk itt az *evangélikus* feladatokról keli szólanunk. Nem várhatjuk és nem követelhetjük, hogy mások a mi evangélikus feladatainkat valósításá meg, vagy hogy a mi evangélikus látásunkra nyíljék meg másoknak a szeme. De még helytelenebb volna, ha azért, mert kisebbség vagyunk, feladnánk saját látásunkat, nem érvényesítenénk *evangélikus* voltunkat és igyekeznénk belesimulni, beleolvadni a nagy többségbe. Nem, nekünk *evangélikusoknak* kell lennünk és a *magyar életben evangélikus voltunkkal* kell hozzájárulnunk a nemzeti megújulás nagy miivéhez.

A nemzeti lélek megújulása.

Nekünk evangélikusoknak tudnunk kell, — sokszor jobban, mint másoknak, — hogy minden igazi nemzeti megújulásnak egészen mélyről kell jönnie. Olyan mélységekből, amilyenekről a világ nem tud. A világ, a divatos áramlatok benne élnek abban a hitben, hogy a nemzeti megújulásnak a nemzeti érzés megújulásából, új nemzettszabadságból kell táplálkozna. Ennek a megújult nemzeti tudatnak — mondják, — kell áldozatosnak lenni, kell egymásért dolgozni; ki kell fejleszteni — halljuk, — azt az új magyar közösségi tudatot, melyre olyan nagy szükség van. Mindez szép és helyes. De egy dologról megfeledkeznek azok, akik így gondolkodnak. Arról, hogy az új nemzeti tudattal, az új közösségi érzéssel is mindig a régi, önző, saját magunkat látó és a magunk javát kereső emberek maradunk. Az új nemzeti érzésből, a megújult közösségi tudatból is törhetnek fel hősi elhatározások, nagyszerű példák. Ki ne. emlékeznék ilyenekre éppen a magyar történetből? Sok példát sorolhatnánk fel egy-egy legendás vitéztől fogva, aki életével fedezte és mentette meg királyát, egészen Széchenyi Istvánig, aki áldozatkészséggel az Akadémiát alapította meg, vagy a távol idegenben harcoló véreinkig, akiknek egymásért életüket kockáztató bajtársiasságáról a napilapok is akárhány gyönyörű történetet hoznak. Ez az új nemzeti tudat is felírhatja zászlajára, hogy az egyéni érdeknek háttérbe kell szorulnia a közérdek előtt. Kell, hogy valóban a nemzet közös és nagy érdekei döntsék minden közügyben, s hogy az egyes megtanuljon zokszó nélkül lemondani a maga javáról és érdekéről, ha a nemzet ügye kívánja azt.

Mégis legyünk avval tisztában: mindez még nem változtatja meg azt az örökk embert, aki önző s ha meg is tanul lemondani mások érdekében, annál jobban keres kielégülést és kárpótlást valamiféle más irányban. Mert mindig nyomorult, bűnös emberek vagyunk s éppen ez az önzés, ez a magunk keresése és érvényesítése a fészke és a televénytalaja minden bűnnek. Hányszor

tapasztalhatjuk, hogy aki kénytelen áldozatot hozni és lemondani másnak a javára, talán ránevelődik ugyan erre, de kárpótja magát pl. hatalomvággal vagy hiúságának istápoíásával vagy valamiféle más úton-módon. Előre sohasem lehet megmondani, hol tör elő az ó-ember önzése. Magunkat soha sem ismerjük ki elégé. Mert amíg emberek vagyunk, minden maradunk azok, akik voltunk, t. i. a saját hasznunkat kereső, önző, bűnös emberek.

Megújulás Krisztus által.

Csak egy hatalom van, amely meg tud szabadítani minket ebből a végzetes helyzetből. Krisztus az, aki megújítja életünket. Aki Krisztus hatalmába került, annál valóra válik az, amit az apostol mond: „Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az. A régiek elmúltak, íme, újjá lett minden.” (II. Kor. 5, 17.) Akinek Krisztus újítja meg az életét, annak van ereje ahhoz, hogy minden odaáldozva szolgáljon. Krisztus segít Szentlelkével, hogy legyőzzük az ősi természetünkhez tartozó indulatokat és ösztönöket. Krisztus által van erőnk ahhoz, hogy ne keressük minden csak saját magunkat, hanem megszabadulunk az önzéstől, attól, ami megront minden közösséget és lehetetlenné teszi az igazi, a felebarát és testvér javára végzett szolgálatot. Krisztus nemcsak olyankor ad erőt, amikor a világ szeme láttára kell valami hősi cselekedetet véghezvinni. Ilyenkor a természetes ember is le tudja küzdeni belső ellenállását és csak azért is megteszi, amihez különben semmi kedve sincs. Krisztus erőt ad a hétköznap, a világtól észre sem vett szürke élet egyformaságában a szeretetnek a gyakorlására, úgyhogy le tudunk mondani a saját javunkról és valóban tudunk segíteni másokon.

A milliók szürke hétköznapjából tevődik össze egy-egy nemzet élete, belőle sarjad ki a nemzet csodálatos nagy ünnepe. A szürke milliók önfeláldozása, egyet akáró lemondása nélkül hiába van valamely népnek Isten adta nagy vezére, hiába vannak csodálatos egyszeri alkalmak. A legjobb hadvezér sem nyerhet csatát, ha hadseregében mindenki, az utolsó közlegényig nem teszi meg hűségesen és pontosan a maga dolgát. Így van ez minden közösségi életben. Így volt ez mindig. De erről megfeledkeztünk. Megfeledkeztünk mi keresztyének is. Nekünk is fontosabb lett a magunk élete, vagy talán a felekezeti érdekkünk, vagy valamiféle egyéni szín kiművelése, mint a Krisztusban élő keresztyénség, mint a hétköznapban megmutatkozó valóságos keresztyén élet. Ezért erőtelenedett meg a keresztyénség, ezért vesztette el hitelét sokak szemében, ezért gondolják ma sokan, hogy a keresztyénségtől független, új, hősi világnézzel kell új közösséget teremteni, keresztyénség nélkül a nemzet életét megújítani.

Nekünk evangéliuskosknak ezt világosan meg kell látnunk. Ahol alkalmunk és módunk van rá, hirdetnünk is kell, hogy a nemzeti megújulás előbb-utóbb csődbe jut, ha megfeledkezik

arról, hogy ahoz a Krisztus Lelke által megújult emberekre van szükség. De nem ennek a *hirdetése* a legfontosabb. Vagy talán helyesebb, ha azt mondjam: ennek a hirdetése magában véve üres beszéd és semmit sem ér, ha nincs mögötte a *keresztén életünk bizonyságtevése*. E nélkül minden szavunk frázissá lesz s azt épp úgy nem fogadják el értéknek, mint az aranyfedezet nélküli papírbankót.

Nekünk, evangélikus magyaroknak ma az a feladatunk, hogy keresztyén életünkkel alapsejtjei legyünk népünk, nemzetünk belső, lelki megújulásának. Ez a feladat megfelel kisebbségi helyzetünknek, sőt belőle folyik. Nem igényelhetjük, hogy mi legyünk vagy közülünk kerüljenek ki a nemzeti megújulás vezetői. Azonban nem kevésbé nagy és jelentős nemzetszolgálatot végzünk akkor, ha keresztyén életünkkel és példaadásunkkal a nemzeti megújulás alapsejtjeivé leszünk.

Evangélius „kultúrfölény” és megújulás.

Sokszor hivatkozunk büszkén arra, hogy az evangélius lakosságban van a legkevesebb analfabéta és a legtöbb a főiskolát végzett, magas műveltségű egyén, valamint hogy a mi sorainkból kerülnek ki a legkevesebben olyanok, akiket a bíróságok elítélnek. Valóban, jogunk van arra, hogy ezt a magunk körében, de meg mások előtt is emlegessük. Jogunk van hozzá még mindig, bár az utolsó két évtizedben a különbség az evangéliusok és a többi felekezetek között erősen megcsappant. Jogunk van erre hivatkozni, mivel ezek az adatok szembeszökően mutatják, milyen nagy és gondos nemzeti kultúrmunkát végzett evangélius egyházunk nemzedékeken keresztül s milyen hatatós erkölcsi nevelésben részesítette tagjait hosszú évszázadokon keresztül. Ma is ennek az egyházunk által végzett munkának a gyümölcséit aratjuk le és sokszor azokból élünk. Nemzetünknek azonban nemcsak kultúrmunkára és erkölcsi nevelésre van ma szüksége. Kétségtelenül szüksége van kultúrmunkára is és erkölcsi nevelésre is. Azért nagyon fontos, hogy egyházunkban, de meg egész nemzetünkben is fokozott erővel folyjon tovább a kulturális-nevelő munka. Azonban ennél ma sokkal többre van szükségünk. Szükségünk van valóságos keresztyénekre, olyanokra, akik keresztyénségükkel a hétköznapi, a szürke életben mutatnak példát, lesznek a nemzeti élet gócpontjaivá. *Olyanokra van szükség, akikből ragyogó fényivel sugárzik a keresztyén léleknek az egész életet megszentelő ereje és minden megújító hatalma.*

Igen sokszor halljuk, hogy milyen veszedelmet jelent a zsidóság nemcsak a gazdasági életben, hanem szellemi és erkölcsi téren is. Valóban, így is van: aki egy kissé beletekint közéletünkbe és keresi az erkölcsi métyel, a szellemi züllés csíráit, könnyen megtalálja igen fontos kiinduló pontokon a zsidókat. Akik egy kissé jobban beletekintenek a dolgok mélyére, azok

hamarosan észrevehetik, hogy törvényekkel ugyan háttérbe lehet szorítani¹ a zsidók „közéleti szereplését”, de nem lehet kiküszöbölni azt a mételyt, amelyet a zsidó szellemiség jelent. Nem nyertünk semmit avval, ha a zsidó nagyvállalkozó helyett egy úgynevezett „keresztyén” nagyvállalkozó a vállalatot a régi szellemben vezeti tovább, ha ugyanúgy nem lát maga előtt semmi más célt, mint csak a meggazdagodást, az egyéni hatalmat s jólétet. Avval sem nyerünk semmit, ha pl. színházban vagy filmeken nem adják elő zsidó szerzők ledér darabjait, de helyette úgynevezett „keresztyén” szerzők nem kevésbé ledér darabjai kerülnek a színpadra és filmre. Ezek csak apró és kiragadott példák. De mutatják, hogy mire van szükség és mi a mi feladatunk a nemzeti megújulásban.

Lélekben megújult evangéliusok.

Milyen felmérhetetlenül nagy dolog volna a nemzet életében, ha az a félmillió evangélius, aki ebben az országban él, valóban evangéliumi keresztyén ember volna s ha belőle a lelki megújulásnak, a lelki egészségnak és újjáépítésnek az áldozatos munkája indulna ki! Mit jelentene a nemzet szempontjából, ha az evangéliusok mindenütt, ahol ebben az országban vannak és akármilyen foglalkozást úznek is, ezt a lélekben megújhodott életformát mutatnák! Ha evangélius földműveseink avval mutatnának példát, hogy munkájuk minden gyümölcsét a mostani, mindenannyiuktól lemondást követelő időkben teljesen a nemzet szolgálatába állítanák! Ha evangélius iparosok és kereskedők kitúnnének mindenfelé szorgalmukkal és megbízhatóságukkal, de még sokkal inkább avval, hogy nem a minden áron való nyeréskedés és haszonszerzés, az egyéni meggazdagodás lebegne célként szemük előtt, hanem ha munkájukat teljesen a köznek a szolgálatába állítanák, ha üzemeik szociális tekintetben mindenütt példaadók volnának s ha összeforrna bennük munkaadó és munkás egy megújult nagy családdá! Mi volna akkor, ha az evangélius értelmiség, — élén papokkal, tanítókkal, tanárokkal — minden derék tisztselő volna, értene hivatásához és annak feladatait minden tekintetben kifogástalanul látná el, sőt egyéni és családi életében is példaként ragyogna a többiek előtt! Folytatni lehetne a felsorolást orvosokon és ügyvédeken, mérnökökön és vállalkozókon keresztül mindenféle rendű és rangú evangéliusokig. Micsoda élet indulhatna ki az evangélius-ságból!

Mi a való helyzet?

Állítsuk szembe ezzel a lehetőséggel, vágyálmunkkal a valóságot? Szólunk a hitükben tántorgó evangéliusokról, azokról, akik hátat fordítanak egyházunknak, vagy reverzálist adnak a kárára? Szólunk színmagyar evangélius gyülekezetekről, melyek egy félszázad óta nem gyarapodtak, hanem inkább apadtak, mivel pusztítják és sorvasztják őket a meg nem született

gyermeket ezrei? Szólunk arról az evangélikus értelmiségről, melynek alig van már gyermek s már csak ezért sem adhat példát egyszerűbb híveinknek, nemhogy még a kívülállók előtt világoskodhatnék? Szólunk arról az eyangélikusságról, mely elszokott templomtól, elszokott imádkozástól, elszokott a Bibliától és talán már csak a nevében evangélikus, de nem evangélikus az életében?

Ne folytassuk, hagyjuk ezt, hagyjuk a hibák felsorolását! Nem azért, mivel kellemetlen a hibákat emlegetni. Hanem hagyjuk azért, mivel könnyen abba a kísértésbe eshetünk, hogy azt gondoljuk: az, amit a színmagyar falusi gyülekezetről mondottunk, nem bennünket illet, mert hiszen mi nem ilyen' gyülekezet vagyunk. Az, amit az értelmiségről meg a hűtlenné vagy hitlenné vált evangélikusságról mondottunk, az nem ránk vonatkozik, mert hiszen mi itt vagyunk, ragaszkodunk a gyülekezetünkhez, eljárunk templomba, sőt talán még nem mondottunk le az imádkozásról sem, meg a Bibliát is elővesszük.

Jaj nekünk, ha így gondolkodunk! Itt éppen rólad van szó, ki e sorokat olvasod, és rólam, ki azokat írom. Kettőnkről, mert mindegyikünk a magunk módján különbözőképen ugyan, de *felelősek* vagyunk gyülekezetünkért, egyházunkért. Bizony mindegyikünkben igen sok az elesettség, a tehetetlenség, a vétek és a bűn. Ha őszintén nézzük feladatainkat, azt a feladatot, melyet Isten miránk is rakott, mint egyházunknak egyik kicsiny tagjára, akkor hamarosan meglátjuk, hogy bennünk is éppen elég hiba van ahoz, hogy egyházunk ne lehessen a magyar földön az a „hegyen épített város”, amelynek ott kellene ékeskednie az egész ország színe előtt.

Mit tegyünk?

Ha ezekre a dolgokra, egyházunknak az elesettségére, a bajaira, a magunk nyomorúságos bűnös voltára gondolunk, akkor talán kétségbe is esünk azon, hogy hogyan felelhet meg egyházunk a reá váró feladatoknak s hogyan tehet eleget annak, amit tőle nemzetünk joggal elvárhat. Azonban ha így tennénk, bűnt csak bűnnel tetéznénk.

Hivatásunk.

Azt a feladatot, amelyet vázoltunk, nem önkényesen választottuk magunknak. *Feladatunk isteni elhívás és hivatás.* Hozzánk szól” és mi halljuk az igét: „Ti vagytok a föld sava!” Nekünk ez az ige azt mondja: „Ti, ti evangélikusok, ti vagytok e nemzet sava!” Hozzánk szól ez a felszólítás is: „Ügy fénylek a ti világosságok az emberek előtt, hogy lássák a ti jócselekedeteiteket és dicsérjék a ti mennyei Atyátokat!” Ez nekünk ismét azt mondja: jócselekedeteitekkel, Krisztusban megújult életetekkel nektek a ti magyar testvéreitek előtt kell elsősorban ékeskednetek! Folytathatnánk az írást. Ahány ígérete csak van, az mind hozzánk szól s amit tőlünk követel, azzal nekünk itt,

ebben a hazában, ennek a népnek a fiai előtt kell ékeskednünk. Valóban, nem magunk választotta, önkényesen bitorolt feladar az, amelyről szólunk, hanem isteni elhivatás, küldetés és hivatás.

Nekünk azt az igét kell hallanunk és meghallanunk, mely hozzáink szól. Csak ha ezt az igét halljuk és hallgatjuk meg, csak akkor vagyunk az ige egyháza, az az egyház, melyről oly szívesen és büszkén szoktuk emlegetni az Ágostai Hitvallás szávával, hogy benne Isten igéjét tisztán és igazán hirdetik.

Mivel Isten igéje így szól hozzáink, azért bizonyosak lehetünk a felől, hogy Isten viszi véghez rajtunk a megújulás művét. Isten az, aki minden az akarást, minden a végrehajtást cselekszi. Ez nem azt jelenti, hogy most már tétlenül nézzük a dolgok folyását és várjuk, hogy Isten cselekedjék. Ha így tennénk, akkor ugyancsak rácáfolnánk arra, hogy Isten igéjét nemcsak halljuk, hanem meg is hallgatjuk. Akkor azt nem hallgatnánk meg, nem is engedelmeskednénk neki, hanem ellenkezőleg ellen-szegülnénk neki és hátráltatnánk Isten művét. Azért int az apostol: „Félelemmel és rettegéssel vigyétek véghez a ti lelketek üdvösséget.” (Fii. 2, 12.) Mivel Isten kegyelmes hozzáink és Szentlelkét adja nekünk, azért kell nekünk is minden erőnkkel azon lennünk, hogy a mi elhivatásunkhoz méltóan viselkedjünk.

Legyetek méltók arra a névre, amelyet viseltek! Legyetek evangélikusok! Valóban *evangéliokusok!* Üjuljon meg ettől ez az evangélikus gyülekezet, hogy az egész *egy* nagy evangélius család legyen! Vegye fel benne egyik testvér a másiknak gondját, hogy ne legyen közte nyomorult vagy elhagyott! Ne legyen közte éhező vagy ruhálatlan, de ne legyen közte munkáltalan, tunya, rest és dologkerülő sem! Üjuljatok meg úgy, hogy felkaroljátok az elesetteket, a megbolttatottat és visszasegitítétek őket a jó útra, az Istennek tetsző életbe. Üjuljatok meg úgy, hogy erősítétek a kísértésben levőket. Micsoda kísértéseknek vannak kitéve evangélius férfiak és asszonyok, fiúk és leányok! Hányat lehetett volna közülök a romlás széléről visszarántani, ha lett volna olyan evangélius testvérük, aki gondolt volna velük! Mi nem háríthatjuk el az egymásért való felelősséget a Kain-kérdésével: „Avagy őrizője vagyok-e az én testvéremnek?” Mi valóban Istantól rendelt őrizői vagyunk testvéreinknek!

Mennyi feladat csupán *egy* gyülekezeten belül és még meny-nyi minden járul ezekhez hozzá! Mennyi feladat lelkészek és tanítók, presbiterek és gyülekezeti tisztviselők, nőegyletek és egyháztársadalmi szervek számára! Mennyi *evangéliumi* feladat! Könyörögünk Istenhez, hogy ebben a mi hivatásunkban hívek lehessünk!

Ha így járunk, ha így élünk, ha így újulnak meg gyülekezeteink, ha így épül meg egyházunk, akkor teljesítjük feladatunkat népünkben, nemzetünkben, akkor olyan alapsejtjeivé lehetünk nemzetünk megújulásának, ahonnét kimondhatatlan bőséggel árad ki az új élet, a jobb jövendő diadalmas ereje!

A háború előtti és a jelenkor teológia főirányai.

Amikor a háború előtti és a jelenkor teológiai tudományosságot vizsgáljuk, eleve abból a feltevésből indulunk ki, hogy a kettő között nemcsak különbség, hanem sok tekintetben egyenesen ellentétig fokozódó feszültség van. Az a változás tehát, amely a háború után a teológiai tudományosságban, a kutatásban, a munkairányban és az alapszemponok alkalmazásában végbement, több, mint két nemzedék különbsége vagy az idősebb és a fiatalabb nemzedék feszültsége, több, mint nemzedékkérdés. Mindannyian tudjuk, hogy éppen manapság, milyen élesen jelentkezik a nemzedékkérdés az életnek minden területén. Könnyen lehetne tehát azt gondolni, hogy a teológiai munka szemmel látható változásaiban is a nemzedékkérdés nyilatkozik meg. Ez a feltevés annál valószínűbbnek látszhatná, mivel egyfelől azt, amit háború előtti teológiai gondolkodásnak nevezünk, ma általában az idősebb teológus- és lelkész-nemzedék képviseli és a háború utáni változást elsősorban a fiatalabb nemzedék tette a maga sokszor szenvédélyes egyoldalúsággal képviselt meggyőződésévé. De másfelől ezt a benyomást keltheti egy látszólag az előbbivel ellentétes szempont is. Aki mélyebbre igyekszik tekinteni a legutolsó két emberöltő teológiai munkájában, az nemcsak az ellentétet látja meg, hanem a kétségtelenül felismerhető törés mellett igen sok folyamatosságot, fokozatos fejlődést, az idősebb nemzedék munkájában csíraszerűen meglévő adottságoknak a hirtelen kibontakozását is felfedezheti. Ez annyira megy, hogy az, ami első pillanatban töréseknek látszik a teológiai munka folyamatosságában, a gondosabban figyelő szem számára mégis csak igen sok kapcsolatot mutat az előző nemzedék munkájával, sőt a nélkül létre sem jöhetett volna.

Mindezek a szempontok igazolni látszanak azt a feltevést, hogy a háború előtti és a háború utáni teológiai munka különbözősége tulajdonképpen csak a nemzedékkérdés egy sajátosságos vetülete. Nem ellentét, hanem fejlődés, nem új alapokra helyezkedés, hanem a régebbi nemzedékben adott elemeknek merész és néha talán radikális továbbvitele, s a különbséget csak az mutatja olyan erősnek, hogy a fiatal nemzedék nem éppen tapintatos formában és az idősebb nemzedék iránt meglehetősen hálátlan önhittséggel kelti az újdonságnak a látszatát.

Azonban akármilyen megtévesztően igaznak lássék is ez a szemléletmód, az mégis gyökeresen téves. Lehet, hogy azok, akikhez a teológiai munka hullámverésének csak a legszélső habjai jutnak el, akik tehát nem gondolkodnak önállóan, hanem egyszerűen csatlósai és kontárai a mozgalmaknak, ha idősebbek, szükségszerűen megrekednek a háború előtti gondolkodásnál és ha fiatalabbak, akkor több kevesebb ügyességgel fújják a számukra korszerű sípokat. Náluk a háború előtti és a háború utáni teológiai munka különbözősége valóban nemzedékkérdéssé degradálódik. De a valóságot, a lényeget ez nem érinti. Ha a helyzetet helyesen akarjuk felismerni, akkor meg kell látnunk, hogy a háború után a teológiai munkában, a teológiai munka irányában és alaptermészetében olyan gyökeres törés állott be, amilyen csak nagy korszakfordulók alkalmával szokott bekövetkezni.

I.

A „modern” teológia.

A felvilágosodás jelentősége.

1. A háború előtti teológia munkáját nem lehet abból az összefüggésből kiszakítani, amelyben az létrejött és nem lehet csak az utolsó nemzedék alapján jellemezni. Egészen hamis képet nyernénk ily módon. Azt a nagy összefüggést kell meglátnunk, melynek a háború előtti teológia csak végső kifejlete, utolsó láncszeme volt. Ebbe” a nagy összefüggésbe pedig nemcsak a 19. század teológiai munkája, annak irányzatai és iskolái tartoznak bele, hanem a 18. század racionalizmusa is. Akkor a felvilágosodás minden magával ragadó áramlata feloldotta és szétmállasztotta azt, amit eladdig teológiának neveztek, és megalapozta a modern értelemben vett teológiai tudományt. Akármelyiket vegyük is a teológiai tudományszakok közül, ha azoknak a történetét vizsgáljuk, mindenütt azt találjuk, hogy azok „modern” értelemben a 18. század folyamán alapozódtak meg s a 19. században épültek ki. Különös nyomatékkal áll ez azonban a bibliai tudományokra, nevezetesen az írásmagyarázatra, a Biblia kritikai kérdéseire, a bibliai segédtudományokra, valamint azután az egyháztörténetre. Addig is volt természetesen bibliai tudomány, addig is foglalkoztak az írás értelmezésével, addig is számon tartották a Biblia egyes iratainak a keletkezésére vonatkozó hagyományt, a nyelvi ismereteket, a bibliai régiségtan és földrajz körébe tartozó dolgokat, — de minden teológiai 'tankönyv azt mondja: minden többé-kevésbbé kritikáltan hagyomány volt, s a 18. század óta kezdik a teológusok "gyre fokozódó mértékben tudományos kritika tárgyává tenni a Szentírást. Addig is volt egyháztörténet és addig sem volt az teljesen kritikamentes hagyomány, krónika. Azonban modern,

tudományos módszerességgel az egyháztörténetírás csak a felvilágosodás hatása alatt kezdett kialakulni. Innét fogva nyerte el a teológiai tudomány a magasra ívelő lendületét, a minden irányba szétterjedő, minden kutató munkájába belevonó szellemi távlatát és alaposságát. Ez biztosított neki nagy tekintélyt a különféle világi tudományok művelőinek a körében, de imponáló bűvkörébe kényszerítette a katolikus teológiát is.

Schleiermacher.

Ugyanekkor a felvilágosodás gondolatvilága teljesen feloldotta és szétmállasztotta a keresztyén hit eleven valóságát. Amit a racionalisták Istenről, lélekről és halhatatlanságról valloztak és tanítottak, az minden más volt, csak nem keresztyén hit. Ennek a felvilágosult racionalizmusnak a bomlasztó hatását tudvalevőleg nemcsak a keresztyén hitről szóló tanítás, tehát a teológia érezte, hanem az a gyülekezetekben is mindenfelé romboló erőként jelentkezett és sok gyülekezet virágzó lelki életét senyvesztette el. Azért, amikor a felvilágosult gondolkodás világnézete — jórészt a francia forradalom és a napóleoni háborúk lelki megrázkódtatásainak a hatása alatt — hitelét vesztette és a világnézetalkotás terén új szempontok érvényesültek a romanticizmus szellemi áramlatában és a német idealizmus filozófiájában, akkor elérkezett a teológiai tudományosság számára is az idő arra, hogy új alapvetést készítsen magának. Ezt az új alapvetést végezte el évtizedekre kiható nagy szellemi befolyásával *Schleiermacher*, a 19. század híres „egyházi atyja”. Ez az alapvetés felszámolt a racionalizmus világnézetével és „teológiájával”. De most már nem lehetett visszatérni ahhoz, amit a reformáció értelmében neveztek egykor teológiának. Ez már csak azért sem volt lehetséges, mivel a teológiai gondolkodás termézsetszerűleg mindig többé-kevésbbé a kor-szellem befolyása alatt állott, — a középkorban éppen úgy, mint a 16. és 17. században, — s így az új alapvetés sem vonhatta ki magát a 19. század szellemének a hatása alól. Így jött létre az új alapvetés a német *idealizmus* árnyékában, ezért szabja meg a teológiai kutatásnak és a teológiai gondolkodásnak a munkáját egészen kb. a század közepéig, sőt még azontúl is valamivel az idealisztikus gondolkodásmód által adott problematika. Már itt megfigyelhetjük mindenből, ami ennek a teológiai gondolkodásmódnak a számára alapvetően jellemző, s ami különösen két mozzanatban ütközik ki erősen.

A „történeti kritikai” szempont.

Az egyik a történeti szempontnak a következetes érvényesítése. Történeti szemléletmód és kritikai vizsgálati módszer a 19. század számára összetartoznak. A kritikában érvényesül még a felvilágosodás szkepticizmusa, jóllehet a racionalizmus naiv történeti lensegét már rég levetették. Új és átfogó vizsgálódások

indulnak meg mindenek előtt Jézusra és a keresztyénség keletkezésére vonatkozólag. *Strausz Dávid Frigyes* (1808—1874) és *Baur Ferdinand Keresztély*, tübingeni professzor (1792—1860), az ú. n. tübingeni iskola megalapítója ennek a „történet-kritikai” teológiai tudományos munkának a megalapozói. *Strausz* híres Jézus-könyvével („Leben Jesu”, 2 kötet 1835—36) megindította a múlt századra oly jellemző Jézus-kutatást. Hegeliánus filozófiájából kiindulva Jézus alakjánál is az az alapvető szempont számára, hogy a tulajdonképpen igazság az „eszme”. Az „eszme” pedig nem szokott történeti személyben tökéletesen realizálódni. Jézusban sem realizálódhatik tehát a kinyilatkoztatás „eszme” tökéletesen, azért szét kell választani a „történeti” Jézust és a köréje fonódott „mítoszt”, amelyben az eszme kifejeződik. Már Strausznál ez a szemléletmód az Újszövetség kinyilatkoztatás-tartalmának a teljes szétrebbantására vezetett. Az általa felidézett heves vita középpontjába az a kérdés került: mennyiben hiteles az evangéliumok tudósítása Jézusról? A „történeti” szemléletmód így fölébe kerekedett a kinyilatkoztatásnak s az egyre hullámzó vitában végül is arra a felismerésre vezetett, hogy Jézusról az evangéliumok alapján nem lehet „történeti kritikai” képet rajzolni. Amit a liberális teológia „történeti Jézus”-nak nevezett, az csak a kutatók fantáziájában élt. — *Baur* az őskeresztyénség keletkezését vizsgálta ugyan, csak a hegeliánus filozófia szempontjainak a segítségül vétele mellett. Pál apostol „törvény nélküli” evangéliumának és a szükkeblű zsidókeresztyénségnek a szembeállítása hosszú évtizedekre kijelölte az őskeresztyénség kutatásának feladatait, és jelentékeny mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a keresztyénség kialakulását a múlt század kutatásainak fényében jóval világosabban lássuk, mint a régebbi nemzedékek.

Hasonlóan indult meg a kutatás az Ószövetségre vonatkozólag is. Itt is egy hegeliánus teológus, *Vatke Vilmos* (1806—1882) indította el az újszempontú kutatást. Az Ószövetség „vallása” kerül a kutatómunka középpontjába, és ennek a történeti feltárása érdekelben mindenek előtt az ótestamentomi iratok keletkezési körülményeit, történeti értékét kellett tisztázni. *Wellhausen Gyula* (1844—1918) göttingeni professzorban teljesedett ki ez a kutatási irányzat, mely Izrael népe történetének és vallásának a felkutatására soha nem remélt perspektívát nyitott. Az elért fényes eredmények azonban súlyos árat követeltek: az Ótestamentum kinyilatkoztatás - tartalma a kutatók keze között szertefoszlott, az egymást követő papi generációk egy évszázadon keresztül jóformán nem tudtak mit kezdeni az Ótestamentommal, legfeljebb a próféták „erkölcsi monoteizmusá”-ban ismertek fel számunkra is példát adó „értékeket”. Annak a szó legszorosabb értelmében vett rombolásnak a következményeit, amelyet ez a kutatás „eredményezett”, mind a mai napig sem sikerült helyrehozni.

Alapvető jelentőségű ennek a történeti tájékozódású teológiai munkának a számára az a felismerés, hogy a keresztyénség „*történeti vallás*”. Alapja tehát nem valamiféle tan vagy filozófiai belátás, felismerés, hanem a Jézus által formált történet. Ezért döntően fontos a keresztyénség számára, hogy tisztázza: ki volt Jézus, mit akart és mit hozott? Azután meg a másik alapvető kérdés: hogyan viszonylik ahoz, amit Jézus tanított és hozott, az, ami az öskeresztyénségen áll előttünk? Az újtestámentomi történetnek és vele együtt a kinyilatkoztatásnak az alapvető jellegét az idealizmus hatása alatt dolgozó teológiai gondolkodás nem ismerte fel. Jézus igéje észrevétlénél átváltódott keze közt eszmék és önmagukban érvényes igazságok rendszerévé és amikor a keresztyénség történeti karakterét kutatta, akkor önkéntelenül is az eszmét kereste, melyet a keresztyénség a történelemben képvisel és kifejez. Ezzel pedig lehetetlenné vált számára, hogy az Újtestámentom által tanúsított történelem egyszeri jellegét, sajátos karakterét felismerje, és a kinyilatkoztatásnak minden tantól, filozófiai rendszertől gyökeresen elütő különleges sajátosságát meglássa és érvényesítse.

A keresztyénség mint „vallás”.

Ezzel függ össze az idealisztikus gondolkodáson felépülő teológiának a *másik alapvető sajátossága*. Ennek a teológiának a kiindulópontja nem az újszövetségi történet, a Jézus Krisztusban lett kinyilatkoztatás, hanem a *vallás*. *Schleiermacher* első nagy feltűnést keltő írása a „*Reden über die Religion an die Gebildeten unter Ihren Verächtern*”. *Dogmatikájában* a kegyeség meghatározásából indul ki s azt „az érzület vagy a közvetlen tudat meghatározottságának” mondja. A vallás „a feltétlen függés érzése”. Ez más szóval azt jelenti: az elsődleges adottság, a primer valóság a vallás és „a” vallásnak egyik esete, konkrét megvalósulása a sok között a keresztyénség. Az a szemléleti mód, mely a keresztyénséget a vallások sorába iktatja, természetesen nem *Schleiermacher*tól származik, azonban alapvetően fontos annak a megfigyelése, ahogyan *Schleiermacher* ezt a szemléletmódot alkalmazta. A 19. század teológiája is fenntartotta azt a tételezést, hogy a keresztyénség a tökéletes, az „abszolút” vallás. Ez most azt jelenti, hogy benne a vallásnak az „eszméje” mintegy kiteljesedik, — bár a Hegel által befolyásolt idealisztikus” gondolkodás számára alapvető téTEL az, hogy az eszme történeti alakulatokban sohasem valósul meg tökéletesen. Fontosabb azonban ennél annak a meglátása, hogy a keresztyén hit mint „vallás” első sorban a történeti és lelki élet adottsága. Ez nem zárja ugyan ki azt, hogy „égi eredete” van, azaz, hogy isteni kinyilatkoztatáson alapul. De a teológiai kutatás és gondolkodás tárgyává természetesenleg a keresztyén vallás mint történeti és pszichikai valóság, mint kegyes érzület („frommes Gefühl”, *Schleiermacher*) lesz, hiszen e kettős

adottságában ragadható meg. Ez pedig avval a következményenél jár, hogy a kinyilatkoztatás szinte észrevétlenül háttérbe szorul a történeti és pszichikai adottságokban megnyilatkozó vallás mellett. Sőt, csak egy lépés kell ahhoz, hogy a kinyilatkoztatás, a vallás égi eredetetője illúzióvá legyen, hiszen ha a vallás érzelmi életünkbe tartozik bele, könnyű utalni arra, hogy érzelmi életünket nemcsak külső behatások, hanem illúziók is felhullámoztathatják.

A múlt század teológiai gondolkodásának a gócpontjai éppen a Schleiermacher által megadott alapvetésben rejő veszedelmek elkerülése és az ellenük való hadakozás körül alakultak ki. Biztosítani a keresztyénség abszolút voltát történeti jellege mellett, sőt annak ellenére, — hiszen minden történeti adottság relativ valami, amely alá van vetve tér és idő korlátjainak, változásainak, azután elkerülni a *pszichologizmus* veszélyét, azaz azt a veszedelmet, hogy a keresztyén vallás tanításai mint igazságok, mint hitet követelő normák beleessenek a *pozitívista szemléletmódnak*, a minden önmagában érvényes igazságot és eszmét elnyelő örvényébe, és végül küzdeni az *illuzionizmus* vádjával a keresztyénséget támadó hitetlen, *materialista világnezet* ellen: ezek a feladatok foglalkoztatták a teológiai gondolkozást és őrölték fel erejét.

A „liberális” teológia.

2. Valóban, felőrölték e teológiai gondolkodás erejét, amint azt ma visszamenőleg megállapíthatjuk. Annál is inkább, mivel az idealisztikus filozófiának a század közepetőjén be következett lehanyatlásával a teológiai gondolkodás és tudományos kutatás munkája mintegy elvesztette azt a megalapozást kora világnezetében és gondolkodásmódjában, mely hangját felerősítette és annak átütő erőt adott. A korszellemet mindeninkább hatalmába kerítő pozitivizmus és materialista evolucionizmus nem adtak olyan világnezeti háttteret, amelyen a „vallás” megélhetett volna. Ezzel a korszellemmel szemben a teológiai gondolkodás kénytelen volt olyan filozófiai iskoláknál (különösen az új-kantianizmusnál) hárvédet keresni, melyek ugyan bizonyos igéretet rejttek magukban a materializmus letűnté esetére, akkor a maguk idején azonban csak az egyetemi katedrákon élték és a korszellem irányításáról lecsúsztak.

Erősen lehet ezt már érezni a múlt század nyolcvanas éveitől fölött a mind erősebb befolyást gyakorló teológiai rendszeren, a ritschlianizmuson. *Ritschl Albert* (1822—1889; főműve: „Rechtfertigung und Versöhnung”) Schleiermacher örökségét igyekezett továbbvinni, de úgy, hogy számol a korszellem változásával és hogy a Schleiermacher-i tájékozódást kimélyíti Luther gondolatainak erőteljes érvényesítésével. Teológiai gondolkodásának a középpontjában a megigazulás és a kiengeszelés állott. Jézus személyében, melytől tanítása és műve elválaszt-

hatatlan, ismerte fel Ritschl a központi kinyilatkoztatást; Jézus személyén ismerhetjük fel mindenzt, ami keresztyén hitünkhez tartozik. Jézust azonban Ritschl nem az egyházi hagyomány gloriájában látta, hanem inkább meg akarta tisztítani minden racionális, spekulatív és rajongó elrajzolástól. A központba a „történeti” Jézus kerül Isten országának mint szellemi-erkölcsi közösségenek, Isten atya voltának és a mi istenfiúságunknak az eszméjével. A „történeti” Jézus, akit a teológiai kutatás szabadít meg a dogmatikus Krisztus-kép történeti aranyozásától, így kerül most a teológiai érdeklődés homlokterébe s lesz a teológiai kutatás és gondolkodás égető kérdésévé. Ritschl és az általa alapított iskola viszonylag konzervatív keretben rajzolta meg ennek az ú. n. „történeti” Jézusnak a képét. Jézus tanításából első sorban az erkölcsi mozzanatokat emelte ki, azokat érvényesítette, viszont háttérbe szorította mindenzt, ami a megszokott emberi mértéken túlnő, a csodás elemeket és kiváltképpen mindenzt, ami a polgári erkölcsi gondolkodás számára megbotránkoztató.

A „történeti” Jézus problémája azután maga után vonta az újszövetségi történet többi „történeti” problémáját: az őskeresztyénség kialakulásának, Jézus és Pál egymáshoz való viszonyának kérdéseit, hogy csak a legsúlyosabbakat említsük. A teológiai gondolkodás és kutatás munkája így áttolódott a történeti kutatásra, mellette a keresztyén hit és élet nagy kérdései másodrendűekké váltak, és legfeljebb a keresztyén világnézet kérdései felé fordult a figyelem a világnézetek harcában mutatkozó apologetikus jelentőségük miatt.

El kell ismerni, hogy ez a történeti tájékozódású teológiai kutatás rendkívül nagy szorgalommal, kitartó elmélyedéssel és — amire oly nagyon büszke volt, — „előítéletektől”, azaz dogmatikus előfeltevésektől mentesen igyekezett feladatával megbirkózni. Csak *Harnack Adolf* berlini professzorra (1851—1930) kell gondolnunk, hogy lássuk ennek a „liberális” teológiának az óriási munkateljesítményét. Harnackban, a világhírű professzorban, a berlini tudományos akadémia egyik vezető tagjában, a porosz állami könyvtár főigazgatójában, a „Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft” elnökében, aki széleskörű befolyást gyakorolt a német oktatásügy fejlődésére és bizalmasa volt II. Vilmos német császárnak, még egyszer — talán hosszú századokra utoljára — univerzális jelentőséget nyert a teológiai tudomány és az elismerés fényében sütkérezhetett a világi tudományok előtt is. Harnacknál mint a korszellem kiváló reprezentánsánál könnyen megfigyelhetjük: a keresztyénség történeti szemlélete elnyom minden a kinyilatkoztatásra és a hit tulajdonképpen tartalmára irányuló tájékozódást. A „keresztyénség lényege” számára Jézus „üzenete” lesz, pontosabban az „Istennek, az Atyának” és a „lélek végétlen értékének” a képzete. Az a Jézus, aki ezt hirdette, maga már

„nem tartozik bele az evangéliumba”. A róla szóló evangélium az első gyülekezet hite. A „keresztyén dogma”, nevezetesen pedig a Krisztusról, az Isten Fiárol szóló tan pedig a görög szellem alkotása az evangélium talaján, s elvesztette számunkra kötelező erejét. Harnack még Ritschl teológiájának kevés, megmaradt evangéliumi tartalmát is „egyszerűsít”, azaz tulajdonképpen elsekelyesíti. Ez a sekélyes és a problémákat meg sem látó, azokat szinte banálissá degradáló „teológia”, mely a nagyszerű haladás illúziójában ringatta magát, fejezte ki a korhangulatot. De éppen ezért nem is *vette* észre ez a teológiai kutatás, hogy történeti kutató módszerei éppen annak a valóságnak a megragadására alkalmatlanok, mely kutatásának a központjában állott: ahogyan a fényt és a világosságot nem lehet méterekkel és literekkel mérni, úgy nem fér bele Krisztusnak, a testté lett Igének a kinyilatkoztatása a történelmi kutatás által alkalmazott kategóriák Prokrustes-ágyába. Joggal figyelmeztette Kahler Márton hallei professzor (1835—1912) már 1892-ben egy előadásában a teológiai tudományosságot arra, hogy a „történeti” Jézus („der historische Jesus”) fantom, a tudományos képzelet alkotása s az egyedüli történeti valóság a „bibliai Krisztus” („der geschichtliche biblische Christus”). Szava akkor visszhang nélkül maradt és a teológiai kutatás csak egy emberöltő multán ébredt annak az igazságnak a tudatára, mely benne rejtőzött.

A „vallástörténeti iskola”.

3. Közben a történeti tájékozódásúvá vált teológiai munka haladt a maga útján: mind jobban levetkőzte a teológiai jelleget és a profán történeti kutatás egyik speciális ágává lett. Ézt csak elősegítette az a körülmény, hogy részben az ókor történeti emlékeinek nagy erővel meginduló feltárása a különféle ásatások során, részben pedig az erőteljes gyarmati politika révén a primitív népek és magas kultúrájú pogányság felé fordult figyelem nagy érdeklődést keltett az ókori és a nem-keresztyéfl népek vallástörténete iránt. Az ókori és a jelenkorú pogány népek vallásának megismérése, az önmagát e vallásokba bele-élő kutatás tágította a teológusok látókörét és új szempontokat vitt bele a bibliai kutatásba és a teológiai gondolkodásba általában véve. Gunkel Hermann (1862—1932) és Bousset Vilmos (1865—1920) lettek ennek az új szemléletmódnak, a „vallástörténeti iskolá”-nak a vezetői. Mindketten a „vallást” állítják kutatásai középpontjába, és a vallásnak történeti formája, változásai, a vallások kölcsönhatásai kötik le főként figyelmüket. Az ótestamentomi kutatás terén magától értetődővé lett az a felismerés, hogy Izrael vallása a régi Kelet vallástörténetének egyik ága: az Ótestámentom hitének kinyilatkoztatás-jellege teljesen háttérbe szorult. Az Újtestámentomnál és az keresztyénség kutatásában ennek a „vallástörténeti” irányzatnak megvolt az az előnye, hogy legalább részben felismerte

Jézus alakján és az apostoli kor történetén azokat az idealisztikus és a polgári erkölcsi gondolkodásból származó elrajzolásokat és átfestéseket, melyek éppen a keresztyénség eredeti tartalmának az érvényesülését akadályozták. Ez Jézusra és az egész öskeresztyénségre vonatkozólag első sorban az eszkatológikus meghatározottság felismerését jelentette (Weiss János, *Bousset, Schweitzer Albert*) az apostoli kor gondolkodására és hitére vonatkozólag. Igaz, hogy ez a felismerés nem hozta közelebb a mai emberhez Jézust és a keresztyén hitet, sőt csak annál idegenszerűbbnek tüntette fel, mivel az Újszövetség hitének és gondolkodásának eszkatológikus meghatározottsága valami idejét múlt és számunkra már értelmetlen gondolkodási formának látszott. Jézus az apokaliptika gondolatvilágában előrajongónak tűnt fel e kutatás világában s egyenesen kérdés tárnyává lehetett tenni, hogy vájon idegileg és lelki élete szempontjából egészszéges ember volt-e. Az öskeresztyénség történetének a vizsgálatánál előtérbe került az a képzet, milyen hatást gyakoroltak a hellenizmus különféle vallásai, különösen pedig az ú. n. mysterium-vallások a kialakuló keresztyénségre. Pál apostol a keresztyénség tulajdonképpeni megalapítójává lett azzal, hogy e kutatók véleménye szerint ő vetette Jézus alakja köré az istenfia-megváltó csillagó palástját. Ennek a pali krisztológiának a lényeges vonásait pedig a hellenisztikus szinkretizmus (valláskeveredés) megváltó-mítosztól származtatták, így a keresztyénség is „szinkrétisztikus vallásosa, vagyis az ókori valláskeveredésnek egyik termékévé lett.

A vallástörténeti iskola radikális szemléletmódja nemcsak az egyházi gondolkodás ellen irányult, hanem éles ellentétbe került a régebbi liberalizmussal is. Ezért nemcsak a liberális Jézus-kép hívei támadták az új szemléletmód hirdetőit, hanem éppen úgy ellene foglaltak állást az egyházi gondolkodású teológusok is. Az ellenállást még inkább növelte, hogy az új szemléletmód igazságmozzanatai nyilvánvaló egyoldalúsággal és a keresztyén hit sajátos elemeinek elhomályosításával, a vallástörténeti szempontoknak pedig sokszor túlhajtott alkalmazásával jelentkeztek. Mindez nemcsak a kultúrprotestantizmusba torkolló teológiai gondolkodást, hanem a keresztyén hit eleven tartalmát is súlyosan veszélyeztette. A vallástörténeti tájékozódás elintézettnek gondolta a keresztyén hit legelevenebb tartalmát akkor, ha csak valami látszatszerű valószínűséget is látott arra nézve, hogy az a maga egészében vagy egyes részletvonásai-ban a keresztyénségen kívül álló vallások hatását mutatja.

Mindez végső eredményében feloldotta azt a kevés pozitív szubsztanciát, amit még a liberális teológiai kutatás munkája megőrzött, és szétrobbantotta a teológia még megmaradt kereteit. A teológiai gondolkodás és kutatás súlyos válságba jutott, amint azt különösen *Troeltsch Ernő*, a jelen század első két évtizedének vezető teológusa és gondolkodója (1865—1923;

1915 óta Troeltsch Berlinben a filozófiai fakultás professzora volt) mutatja. Troeltsch munkájában eleven veszedelemként jelentkezik minden, ami a Schleiermacheron tájékozódó teológiai gondolkodásban gyűlékony anyagként rejtőzött. Troeltsch teljesen beleállítja a keresztyénséget a vallástörténet árjába. Az csak egyik virág a vallástörténet gazdag termő faján, ha mindenjárt a mi számunkra a legszebb és legmagasabbrendű virág is. De már nem az „abszolút vallás” és legalább is elvben meghaladottá válhatik. A teológiai gondolkodás mértéke is a modern tudományos gondolkodás: Jézus személye áll ugyan ennek a Troeltsch-féle keresztyénségnek is a középpontjában, de Jézus jelentőségét tisztán az általa gyakorolt lelki hatás által nyeri. Éppen ezért Troeltsch számára elveszítette jelentőségét a keresztyén kinyilatkoztatás-hit minden lényeges vonása. Jézus ugyan a számunkra hozzáférhető legmagasabb isteni kinyilatkoztatást mutatja. A „kinyilatkoztatás” szót nem a régi dogmatikai értelemben kell azonban venni, hanem az a hit különben megfoghatatlan élményeit és azután a nagy vallásos zsenikből kiáradó hatást, az általuk keltett benyomást jelenti! Más szóval a Jézus-kép számunkra a gyűjtő medencéje Isten mindenazon megnyilatkozásainak, melyek életünk területén találhatók. A Krisztus-hit e ponton valami sajátos misztikába torkollik bele és olvad fel. A keresztyén teológia elveszíti önállóságát és az egyetemes vallástudomány egyik ágává lesz, de oly módon, hogy az általános vallástudomány magasabbrendű nála és normatív jellegével meghatározza a teológiát is. Így a teológiai gondolkodás teljesen ki van szolgáltatva a *hisztorizmusnak*, azaz annak a történeti szemléletmódnak, amely a történeti multat a jelen mértékévé teszi, a történelmet beleszorítja az immanencia, az e világ keretei közé és ezért a kinyilatkoztatást is kiszolgáltatja a relativisztikus gondolkodásnak.

Az „egyházias” teológia.

4. Troeltsch teológiája, vagy helyesebben vallásfilozófiája megdöbbentő nyíltsággal mutatja annak az útnak a végét, amelyre a Schleiermachertól elinduló teológiai gondolkodásnak el kellett jutnia: a vallásos tudatból kiinduló teológiai gondolkodásnak a végső szétmállását és önmagában összeomlását. De ehhez hozzá kell tennünk: az az út, amely Schleiermachertól Troeltsch-höz vezet, nem csak az ú. n. liberális teológia útja, hanem tulajdonképpen az egész „modern” teológia útja, úgy amint az a felvilágosodás összeomlása után a 19. század restaurációjában kialakult. Hangsúlyoznunk kell, hogy nem lehet ebből a teológiai fejlődésből kivenni a liberális teológiával sokszor ádáz harcot folytató egyházias, vagy ahogyan sokszor mondották a „pozitív” irányú teológiai munkát sem. Az a teológiai reprisztináció, melyet főleg *Hengstenberg* (1802—1869) és *Philippi* (1809—1880) képviseltek, túlságosan történeti volt,

semhogy jelentőssé válhatott volna. Az ú. n. *erlangeni teológiai iskola* viszont magáévá tette a Schleiermacheren tájékozódó teológiai gondolkodás kiindulópontját, a vallásos szubjektivizmust. *Hofmann János Keresztély* (1810—1877) az iskola megalapítója az üdvörténet fogalmát vitte bele az egyházias teológiába. Ez a fogalom is történeti tájékozódásra vall, s így mutatja az egyházias gondolkodás függését a korszellemről. Az üdvörténet szempontjának az érvényesítése ennek ellenére alkalmas lett volna a kinyilatkoztatás helyesebb megértésére s arra, hogy „régi igazságot újszerű módon” tanítson a teológia. Jóval veszedelmesebb volt ez a törekvés a kiengesztelésről szóló tan terén, valamint akkor, amikor v. Hofman a teológiai tudomány munkájának a kiindulópontjává a teológust, mint keresztyént tette. Fokozódó mértékben jelentkezik e veszedelem az erlangeni iskola leghíresebb szisztematikusánál, *Frank Ferenc Reinholdnál* (1827—1894). Frank teológiai gondolkodásának a kiindulópontja az újjászületett keresztyén tudat, ami csak más, egyháziasabb vagy inkább pietisztikus fogalmazása annak a vallásos érzületnek, amely Schleiermacher gondolkodásának is a kiindulópontja. Az erlangeni teológiai iskola utolsó nagy reprezentánsának *Ihmels Lajosnak* (1858—1933) a teológiai gondolkodása ugyancsak a keresztyén igazság felőli „megbizonyosodás” problémája körül mozgott s így szintén nem tudja legyőzni a vallásos szubjektivizmusnak az alapvető hibaforrását.

Kétségtelen minden mellett, hogy ez az egyházias jellegű teológia viszonylag még mindig igen sok újtestamentomi szubsztanciát, eleven hit-erőt őrzött meg s ezért ma is nagy hálával kell e teológiai mesterek nevét emlegetni. Viszont másfelől tagadhatatlan, hogy e teológiai iskola végül is még inkább elvesztette a kor szellemével való eleven kapcsolatot, mint a liberális teológia, mely legalább egyes szellemi áramlatokkal és az értelmiségnek egy bizonyos rétegével eleven kapcsolatot tartott fenn.

Nem szabad megfeledkezni arról se, hogy már a háború előtti teológiai gondolkodás sodrában jelentkeznek az új tájékozódás előkészítői: az imént említett *Kaehler Márton* haliéi professzor mellett főként a biblicisták, *Cremer Hermann* (1834—1903) greifswaldi és *Schlatter Adolf* (1852—1938) tübingeni professzorok munkájában. *Cremer* az írástudomány teológiai jellegét igyekezett biztosítani, amikor az Újszövetség szókincsének teológiai sajátosságát dolgozta ki s vele olyan feladatokra figyelmeztette az írásmagyarázókat, melyek Flacius híres „*Clavis Scripturae Sacrae*”-ja óta szinte feledésbe mentek. Azokban az évtizedekben, amikor a teológiai kutatás alig látott valamit a bibliai gondolkodás sajátos jellegéből s a Biblia gondolatvilágát a keleti szinkretizmus széles folyójából igyekezett megérteni. *Cremer* „*Bibüsch-theologisches Wörterbuch*”-ja fokozott jelenőséggel bírt, mivel éppen a bibliai gondolkodás genuin sajá-

tosságát ragadta meg. Ugyancsak Cremer dolgozta ki az újszövetségi megigazulás-hit gazdag tartalmát az újszövetségi tanítás összefüggésének hátterén. — *Schlatter* szinte beláthatatlan gazdagságú életmunkával tárta fel az Újszövetség világát a késői zsidósággal való összefüggésében. Kevés teológusnak volt olyan Isten adta tehetsége, hogy megszólaltassa az írást, mint neki. Egyénies nyelvezete miatt, valamint azért, mivel a problémákat a maga módja szerint állítja be, a háború előtti teológiai kutatás alig vette számba műveit. Amikor azonban a háború után nyilvánvaló lett a liberális-vallástörténeti teológia csődje, egyszerre megszólalt *Schlatter* időt álló mondánivalója. Hatását fokozta, hogy az agg mester tudásának kincstárából egymás után adta ki a nagyszabású kommentárokat. Köztük a Római levélhez írt kommentárja („Gottes Gerechtigkeit”) egyike a reformáció kora óta megjelent legfontosabb teológiai műveknek.

Kaehler, Cremer és *Schlatter* hatása csak a háború utáni új tájékozódás során vált igazán elevenné és jelentőségeük is csak most tűnik ki egyre fokozódó mértékben.

II. Az új tájékozódás előkészítői.

A világháború hatása.

1. A világháború irtózatos erőpróbája jórészt eltakarta a „modern” teológiai gondolkodás csődjét, úgyhogy az nem nyilatkozott meg olyan eleven és elemi erővel, mint talán egyébként történt volna. Másfelől ugyancsak a világháború iszonyú tapasztalatai, elemi erővel jelentkező átélései hozzájárultak a letűnt korszak viszonylag sima felszámolásához. A négy esztendei vörzivatar, az utána következő összeomlás és a forradalmak — a régi közmondás szerint — hallgatásra kényszerítették a múzsákat. Mikor a forradalmak és inflációk után az élet vérkerengése lassanként újból megindult, kitűnt, hogy a hosszú tél után már javában folyt a zajlás, sőt erélyesen mutatkoztak az új tájékozódás első összetevői is.

A világháború irtózatos élménye maga is nagy mértékben hozzájárult az új tájékozódáshoz. A háború első napjaiban nagy tömegekkel teltek meg a templomok: a halál aratásának a megindulásakor a templomtól és Isten igéjétől elszokott sokaság hirtelen ráeszmélt emberi erőinek a tehetetlenségére és önkénytelenül is Istennél keresett menedéket. A népek borzalmas egymást pusztításában összeomlott az emberi haladás nagyszerű felfelé ívelésébe vetett hit, a borzalmak és kegyetlenségek vérfürdőjében csődbe került a humanisztikus ember-ideál, s nyilvánvalóvá lett, hogy a magára maradott ember Isten nélkül bűnben él és bűnében önmagát emészti el. Mindebbben hamuvá égett

az a felszínes kultúrprotestantizmus, amely gondolkodásának a középpontjában az embert, a személyiséget örökkéteit látta, és megfelelőként arról az Istenről, aki Krisztusban nyilatkoztatja kh-magát, ítéletet tart fölöttünk és megvált bennünket.

A vallás, mint irracionális élmény.

2. De azután magának a teológiának a körében is jelentkezett több olyan mozzanat, amely előkészítette az új tájékozódást. Ezek között első helyen kell említeni a nemrég elhunyt marburgi professzornak, *Otto Rudolfnak* (1869—1937) 1917-ben megjelent „Das Heilige” c. könyvét. Ez a könyv, az újabb teológiának Barth Római levele mellett a legtöbbet olvasott könyve, nyomatékosan utalt a vallás titkára. Otto nem üzent ugyan hadat annak a Schleiermacher nyomán uralkodóvá lett szemléletnek, mely a vallásban az emberi kedélyállapot egy nemét látja. Azonban mégis e mellett a szemléletmódot mellett, vagy még inkább evel a szemléletmóddal szemben, a vallásnak a tárgyat állította kutatásainak középpontjába. A vallás Otto szerint valami teljesen magában álló, semmi más jelenségből le nem vezethető tényálladék. Legbenső lényege szerint irracionális, az értelem számára nem közelíthető meg, ellenben felfogható, átélhető a divinációs érzellem „sejtése” (Ahndung) által. A vallásos ismerés és átélés sajátosságának, egyedülálló, páratlan voltának a felderítése erős bizonyítékul szolgálhat minden a vallásos élményeket illúzióinak minősítő vág ellen és nyomatékosan uralta a vallás tárgyának objektív valóságára.

Ezeket a szempontokat fejti azután tovább a „Das Heilige” c. művében. Az irracionális isteni valóságot, amely valami „egészen más” (das ganz Andere) mint a mi emberi létfürdőink, Otto ebben a könyvében a numinosum, a mysterium tremendum és fascinosum fogalmaival próbálta körülírni. Mikor az ember az istenséggel találkozik, elfogja teremtettsegének tudata. Ennek különféle kifejeződéseit a divináció formáiban Otto mélységes beleérzéssel tudta megszólaltatni. Hogy a vallás elszakítatlanul oda van kapcsolva a tárgyához, az istenséghoz, hogy az istenség támasztja az emberben a vallásos élet gazdag világát, a kegyesség különféle formáit, minden átütő erővel ragadja meg a „Das Heilige” olvasóit. Otto minden eleven istenhitnek elemi adottságait állította a teológusok szeme elé. Szempontjai ugyan még nem vezettek el a teológia szentélyébe, hiszen az ú. n. „egyetemes kinyilatkoztatás” és a „természeti vallás” gondolatkörében mozogtak, azonban mégis jelentős mértékben hozzájárultak a kultúrprotestantizmus eszmevilágából való felszabaduláshoz. Hozzá kell tenni ehhez azt is, hogy Otto utóbb a liturgikus mozgalmakban is jelentős kezdeményező szerepet vállalt, valamint, hogy nemcsak az általános vallástörténet (különösen a misztika és az indiai vallások) felderítésén fáradozott, hanem egyúttal a vallástörténeti tájékozódású bibliai

teológiai kutatásban is jelentős munkát fejtett ki. Mindezzel belekapcsolódott a megújhodó teológiai munkába, annak sok indítást is adott, a nélkül azonban, hogy végeredményben ő adta volna a döntő szempontokat.

A „Luther-reneszánsz”.

3. A második nagyon fontos tényező a teológiai eszmélés terén *Luther megelevenedése* lett, az, amit nem egészen helytálló szóval „Luther-reneszánsz”-nak mondanak. Tévedés volna ugyan azt gondolni, hogy a múlt század teológiai gondolkodásában Luthernek semmi, vagy csak csekély hatása volt. Sőt ellenkezőleg, a 1883-i jubileumtól fogva, különösen *müveinek nagy kritikai kiadása* (az ú. n. weimari kiadás) révén Luther hatása egyre elevenebben érezhető a teológiai kutatásban. Ritschl is a maga módján, de azután különösen az egyházias irányzatú teológia, az „erlangeniek” állandóan igyekeztek Luther-tanulmányait a teológiai gondolkodásban érvényesíteni és hasznosítani. Különösen nagyjelentőségűvé vált, hogy *Ficker János*, strasburgi, utóbb hallei professzor felfedezte Luther előadásait a Római levélről, melyeket 1515—16-ban tartott. A kézirat a reformáció kora óta lappangott, s *Ficker* kiadásában 1908-ban jelent meg először nyomtatásban. Ez a híressé vált Római levél-magyarázat rendkívül elevenen tükrözi Luther gondolatvilágát a reformáció küzdelmét közvetlenül megelőző időből, s a középkori teológiai szempontok közül hatalmas erővel feltörő reformátori átélést. Éppen ezért vált ez a könyv a modern Luther-kutatás számára döntő jelentőségűvé.

Közben ennek a századnak az elején *Stange Károly* göttin-
geni és *Holl Károly* (1866—1926) berlini egyetemi professzorok új nyomatékkal utaltak Lutherra, az utóbbi különösen az által is, hogy a megigazulás-tannak a modern ember számára való mondanivalóját tárta fel. Luther hatása egyre nagyobb erővel jelentkezett, részben már az 1917-i centennárium alkalmával, különösen pedig, mikor *Holl Luther tanulmányait* összegyűjtve 1921-ben megjelentette. E Luther-könyv Otto említett műve és Barth Római levele mellett a teológiai új eszmélésnek a legfontosabb útjelzője lett, mivel a modern szubjektivizmussal, a kultúrprotestantizmus személyiségvallásával és a keresztyén hit tartalmainak a ritschlianizmus módjára etikai síkba áttolásával és elvizenyősítésével szemben feltárta Lutheron keresztül a keresztyén hit hatalmas objektivitásait. Holl maga sem mentes ugyan minden ritschlianizmustól, ennek ellenére Luther-tanulmányai olyan eleven erővel mutatnak rá a reformátor keresztyénségének feltétlenül teocentrikus középpontjára, a keresztyén hit eleven valóságára, a hitnek és a belső megújhodásnak (az újszövetségi értelemben vett — nem pietisztikus módon értelmezett — „újjászületésének) az elválaszthatatlan kapcsolatára, s mindebben Luther hitének evangéliumi, újszövetségi jellegére, hogy ez mélységes hatást gyakorolt nemesak a reformáció

történetének a kutatására, hanem a teológiai új tájékozódásra is. Holl könyvében szólal meg először a Római levél-előadások átütő erejű hatása. A hit által való megigazulás tana ismét a középpontba kerül, mint a reformáció hitének szívverése, a reformáció hite élesen elválasztódik a katolikus vallástól, a biblikus módon megalapozott reformátori erkölcsiségre új világosság esik, s nagy nyomatékkal szólal meg az, amit Luther az Egyhásról vallott. Egyebek között ezek voltak Holl könyvének legfontosabb pontjai. Hamar kitűnt ugyan, hogy Holl Luther-értelmezésének is vannak fogyatkozásai, de ez nem ártott annak a nagy hatásnak, melyet könyve gyakorolt. Különösen is fontossá lett Holl nyomatékos figyelmeztetése, hogy a lutheránus ortodoxia — egyebek között — a megigazulásról szóló tanításban elhajolt Luthertől és azt Melanchthon fogalmazásában tette magáévá. A Luther és Melanchthon közti különbség felderítése is azt eredményezte, hogy a hit által való megigazulás pali értelmezése újból megvilágosodott a teológusok előtt.

Kierkegaard és az egzisztenciális gondolkodás.

4. Egy további mozzanat ennek az eszmélésnek a során a múlt század nagyhírű dán teológusának *Kierkegaard* Sörennek (1813—1855) a megelevenedése volt. Kierkegaard, ez a hányatott sorsú teológus, aki félreismerten elhagyatva halt meg, a múlt század derekán rendkívüli éleslátással ismerte fel azt a veszedelmet, amelybe a keresztyénség, nevezetesen a protestantizmus az elvilágiasodása és az idealisztikus gondolkodással való szövetsége révén került. Éppen ezért élesen küzdött a keresztyén élet-valóságnak az egyháziasságban és az idealizmusban (hegelianizmusban) történt meghamisítása ellen, és az ellen a látszatkeresztyénség ellen, mely idealisztikus frazeológiában élte ki magát s megfeledkezett a valóságban, a gyakorlatban keresztyénnek lenni. Hogy a hit nem keresztyén dolgoknak vagy tanításnak a tudása, hanem a szó legszorosabb értelmében *egzisztenciális ügy*, azaz olyasmi, ami egész életvalóságunkat illeti és azt formálja, ezt az alapvető igazságot Kierkegaard elemi erővel szólaltatja meg. A keresztyén embernek mint *keresztyén* embernek kell egzisztálnia, s mint keresztyén csak ebben az egzisztálásban élhet. Ezért hívja Kierkegaard a keresztyén embert az egyedüllét magányába: irataiban ahoz az egyes keresztyénhez szól, akinek „a szubjektivitása az igazság”. Viszont „az igazság az a szubjektivitás”, amely végső elszántsággal veti alá magát Istennek. Maga Kierkegaard az elpolgáriasult keresztyénség századában szinte páratlan következetességgel a társadalmi kivetettségeknek, a különcködés látszatának és a kispolgári világgal folytatott harcnak az ádáz komolyságával élte ezt az egzisztenciális keresztyén életet.

A világháborút nyomon követő társadalmi és lelki összeomlásban Spengler kultúrpesszimizmusa vett erőt széles rétege-

ken és sokan érezték a keresztyénség csődjének a megvillanását. Ekkor szólalt meg nagy erővel Kierkegaard egzisztenciális gondolkodása, mely nem az elméleti síkban, hanem a valóságos életben végbemenő döntés elé állítja az embert. Ugyancsak igen nagy benyomást kellett Kierkegaard személyes életpéldája, melyben felelevenedett valami az őskeresztyének életformájából. Hatásának erejét még inkább növelte Kierkegaard gondolkodásának dialektikus jellege, vagyis az, hogy Kierkegaard gondolatait és felismeréseit paradox ellentétekben fejezi ki. Kierkegaardnál ez a paradox dialektika összefügg avval a teológiai felismeréssel, hogy amint az újszövetségi Krisztus szolgai formát vévén fel megüresítette magát és az alacsony, megvetett Jézus képében állította az embert egzisztenciális döntés elé, úgy Isten ma is elrejtve nyilatkoztatja ki magát. Isten dicsősége, Jézus a világon „inkognito”-ban jelenik meg. Kierkegaardnak ez a felismerése a háború utáni eszmélésben nemcsak paradox dialektikája miatt vált fontossá, hanem még inkább azért, mivel döntő csapást mért a teológiában lábrakapott hisztorizmusra, arra a gondolkodásmódra, amely keresztyén hitünk alapját a történelemből akarja igazolni. Ha Jézus inkognitóban jelent meg, akkor nyilvánvaló, hogy minden történelmi megalapozási kísérlet célt téveszt, sőt eleve sikertelenségre van kárhoztatva. Ugyancsak Kierkegaard nyitotta meg a szemeket annak a veszélynek a meglátására, amely a keresztyénséget az idealisztikus gondolkodásmóddal való szövetkezése miatt fenyegeti.

Az idealizmusnak és a keresztyénségnek a viszonya először történeti viszonylatban került a háború utáni teológusnemzedék szeme elé. *Lütgert Vilmos* (1867—1938), berlini professzor három kötetes nagy munkában írta meg a német idealizmus vallásának a történetét, s evvel a muít század vallásosságának és teológiai gondolkodásmódjának egyik legfontosabb kiformálódását tárta fel. Ugyancsak a keresztyénségnek a különféle szellemi áramlatokkal vívott múlt századbeli harcáról rajzolt rendkívül éles boncoló készségről tanúskodó képet *Elért* is első nagyhatású művében. Maga az a kép is, amelyet a teológiai kutatás e művekben a múlt századról kapott, égetően sürgette a háború előtti teológiai gondolkozásmód felszámolását. Ez időközben meg is indult s így az idealizmus körüli harcot már az új tájékozódás szövivői vívták. Kierkegaard hatása, azok a szempontok, amelyeket adott, ennél a harcnál különös nyomatékkal érvényesültek. Hozzá kell venni azután ehhez még azt a körülményt is, hogy Kierkegaard életének utolsó szakaszában éles harcot kezdett az egyház ellen a biblikus keresztyénség meghamisítása miatt. Kierkegaard harcának ez a fordulata most — majdnem egy század elmultával — nagy visszhangot talált, mert az elpolgáriasult és kényelmesse vált egyháziasság, mely a bibliai keresztyénség dinamikáját régen elvesztette, erősen kihívta maga ellen a kritikát. A forradalmi években ez a kritika a szocialista irányzatok áram-

lataiban, a szabadgondolkozók különféle alakulataiban, az isteritelenségi mozgalmakban (bolsevizmus) egyébként is éles formát öltött és eszmélésre kényszerítette azokat a keresztyéneket és teológusokat, akik gondolkodásukban nem kövesedtek meg és merevedtek meg teljesen.

A vallásos szocializmus.

5. Ennél az eszmélésnél jelentős segítséget nyújtott az ú. n. *vallásos szocializmus* is, különösen a két *Blumhardt*, valamint a svájci *Kutter* és *Ragaz*. Az *idősebb Blumhardt János Kristóf* (1805—1880) a württembergi Möttlingen falucskában, majd Bad Boll-ban az ébredési keresztyénségnek egészen egyedülálló formáját élte. A világ gonosz hatalmai ellen vívott harcában az újszövetségi keresztyénség rég elfeledett vonásai elevenedtek meg, és váltak áldássá a legkülönfélébb társadalmi osztályokból, sőt nemzetiségekből összesereglett gyülekezete számára. Fia, az *ifjabb Blumhardt János Kristóf* (1842—1919.) atya művét vezette tovább. Éles harcba keveredett ige hirdetése miatt az egyházzal, s ez a szokásos keresztyénség éles krízisére vezetett nála. Fokozott hangsúlyjal hirdette Isten szeretetét és Isten országának eljövetelét. A modern kor megrázkoztatásai, az osztályharc, a társadalmi felbomlás jelei mutatták neki az Isten országa eljövetelének vajúdását. Az egyházon kívül vívott szellemi és szociális harcban is Isten kezét látta, és ez vezette 1899-ben arra, hogy belépjen a szociáldemokrata pártba. Ennek a lépéseinél persze nem volt meg a tőle várt eredménye, mert a pártban nem tudott befolyást gyakorolni és annak hitetlen irányzatán sem tudott változtatni. De mégis ez a lépés indította el a vallásos szocializmus irányzatát. Az utóbbi különösen svájci ága, Kutter és Ragaz révén vált a teológiai eszmélés számára jelentőssé.

Kutter Hermann (1863—1931), zürichi lelkész erős benyomásokat nyert az ifjabb Blumhardt működéséből. Egész ige hirdetését és gyakorlati munkáját a szociális irányzatú keresztyénségnek szentelte. Az „*eleven Isten*”, nem a teológia és a világörökzet által elszíntelenedett istenfogalom áll ige hirdetése középpontjában. Ennek akar érvényt szerezni minden egyházi munkában. Az egyházon és annak munkáján ő is erős kritikát gyakorolt, de nem az egyház kulturális munkáját tette a kritika mértékévé és tárgyává, hanem a feladatából származó szolgálatot. Isten eleven hatalma az egész életet társadalomban, államban és Egyházban egyaránt formálni törekszik, de a mammonizmus, a szociális igazságtalanság, az Egyház megrömlása ennek útjában állanak. Különösen éles kritikával illette Kutter az Egyházat szociális tehetetlensége miatt. Viszont a szociáldemokráciában és a szociális mozgalmakban Istennek azt az eszközét látta, amelyen keresztül Isten el akarja végezni azt, amit az Egyház elmulasztott. Kutter nem lépett be a szociáldemokrata pártba, nehogy azt a benyomást keltse, mintha ige hirdetésével és törek-

veséivel pártügyet szolgálna. — Mellette a svájci vallásos szocializmus másik vezéralakja *Ragaz Leonhard*, aki otthagya zürichi teológiai professzori állását, hogy teljesen szabad formában, előadásokkal, irodalmi munkássággal, népfőiskolákon, valamint settlement-munkában szolgálhassa a szociális keresztyénség törekvéseit.

Ezeknek a „vallásos szocialisták”-nak a mozgalma rendkívül erős hatást gyakorolt Barth Károlyra és általa a teológiai eszmélésre. Ha a szociáldemokrácia megítélése és értékelése az ifjabb Blumhardt és a svájci vallásos szocialisták részéről az újabb fejlődés tükrében rajongásnak bizonyult is, mégis a vallásos szocializmus jelentősen ébresztette az Egyház lelkismeretét, s ebben a vonatkozásban üzenetének ma is van mondanivalója. Barth pályája és állásfoglalása pedig még ma is erősen mutatja a vallásos szocializmus hatásának emlékeit.

Az ökumenikus mozgalmak.

6. Végül, — de erre csak egészen röviden utalhatunk, — nem maradtak jelentőség nélkül a teológiai eszmélésben az ú. n. *ökumenikus mozgalmak* sem. Egyfelől útját egyengették annak, hogy a keresztyén egyházak s nevezetesen a különféle felekezetei teológusai jobban megismerjék és becsüljék egymást. Másfelől ugyanakkor kényszerítették a teológusokat, hogy ráébredjenek saját egyházuk elfeledett kincseire és megkeressék egyházuk eleven erejét. A kultúrprotestantizmus minden elszíntelenítő és uniformizáló vizenyősséggel szemben az ökumenikus mozgalmak is figyelmeztették a protestantizmust eleven életerőinek valóságára.

Ilyen módon az ökumenikus mozgalmak kettős irányban hatottak a teológiai munka és eszmélés terén. Egyfelől szélesebb prespektívát nyitottak a teológusok előtt, amikor a sokszor nagyon elszigetelten élő és dolgozó egyházi vezérembereket és kutatókat megismertették és eleven személyes kapcsolatba hozták más egyházak és más nemzetek kutatásaival és kutatóival. Ez különösen a kis nemzetek teológusainak tette lehetővé, hogy mondanivalójukat az egész protestantizmushoz eljuttathassák. Hogy az északi országok evangéliikus teológusai a világháború után olyan erősen érvényesültek a teológiai eszmélésben, annak egyik — nemcsak külső és esetleges — oka ebben van. Másfelől azonban az ökumenikus mozgalmak nemcsak, hogy nem szüntették meg a konfesszionalizmust, hanem egyenesen elősegítették annak belső megerősödését. Különösen áll ez a lutheri és kálvini protestantizmusra. Mindegyik számára az ökumenikus mozgalmak tették fel a kérdést: milyen jogon, azaz milyen bibliai és hitvallásos alapon ragaszkodik még felekezeti különállásához. Ugyancsak az ökumenikus mozgalmak tapasztalatai tették lehetetlenné azt a szükkeblű és sokszor rövidlátó konfesszionalizmust, amely régibb évszázadok örökk-

ségeként még a háború előtti egyházi életben és hellyel-közzel a teológiai munkában is érvényesült. Az újonnan kialakuló koaffesszionalizmus az ökumenikus mozgalmak hatása alatt biblikussabb, elmélyültebb és az „una sancta” iránt megértőbb lett.

III.

Az új tájékozódás.

Barth Károly.

1. Mindezek azonban a teológiai eszmélésnek csak elemei és mozgatói voltak, nem maga az új tájékozódás. Ez első sorban *Barth Károly* nevéhez kapcsolódik. Igazságtalanság volna ugyan a teológiai gondolkodásban és kutatásban a világháború után bekövetkezett nagy irányváltozást egyedül Barthnak tulajdonítani. *Schlatter* évtizedes munkájának a magvetése is most ért be. Mellette különösen *Heim Károly* tübingeni professzort kell megemlítenünk. Életmunkája alapvető jelentősége különösen abban a tekintetben, hogy a keresztyén hitnek hogyan kell az új tájékozódást keresnie a modern világfelfogás szemléleti formái és gondolkodási kategóriái közt. Azonban az kétsége vonhatatlan, hogy a Barth Károly munkájával megalapozott mozgalom átütő erejű dinamikájával mindenki számára érezhetővé tette a bekövetkezett változást. A „krízis” teológiája vagy a dialektikus teológia, ahogyan ezt a teológiai iránynak vagy iskolának alig mondható mozgalmat a kezdeti stádiumában nevezhetjük, oly elemi erővel, olyan széleskörű hatással lépett fel, hogy befolyása alól pozitív vagy negatív-formában alig vonhatta ki magát valaki a teológiai gondolkodás terén. Akik kivonták magukat a hatása alól, azok csakhamar egy letűnt világ múzeumi emlékeinek a benyomását keltették. Ez áll annak ellenére is, hogy a Barth által elindított mozgalom rövid idő alatt a belső tartalmi változásoknak és alakulásoknak igen gazdag skáláját futotta meg. Ezeket a változásokat ebben az összefüggésben nem is kísérhetjük mind figyelemmel.

Döntő fontosságú annak a kérdésnek a felvetése, hogy *mi az alapvető jellemvonása az új teológiai gondolkodásnak*. Ezt egy mondattal abban lehet megjelölni, hogy az új tájékozódásnál a teológiai gondolkodás kiindulópontja és középpontja ismét az *Isten igéje* lett. Amíg a schleiermacheri tájékozódású „modern” teológia gondolkodásának a kiindulópontja és centruma is valamilyen formában a vallásos tudat, az újjászületett egyéniség, vagy — hogy Troeltsch kifejezésmódját használjuk, — a vallásos apriori, addig minden új teológiai tájékozódás mintegy kopernikuszi fordulattal *Isten igéjét állítja a középpontba és az ige teológiája akar lenni*.

Barth maga teljesen a század eleji teológiai liberalizmus neveltje volt s a liberális kultúrprotestantizmus eszmevilágában indult el lelkész szolgálatára. Egy svájci gyülekezetben a

gyakorlati lelkészzi munka során lett égetővé számára az az ige, amelyet hirdetnie kellett. Eleinte a Kutter és Ragaz képviselte vallásos szocializmus gondolatkörében keresett tájékozódást, maga is belépett a szociáldemokrata pártba, ami később sajnálatos módon befolyásolta állásfoglalását még akkor is, amikor a szociáldemokrácián már régen túl kellett volna lennie. Erős hatásokat nyert azután Otto-tól, utóbb a Luther-kutatás-tól és általában a teológiai eszmélés egyéb előmozdító tényezőitől is. Safenwili, parasztokból és munkásokból álló gyülekezetében úgy ismerte meg a hitetlen és egyházellenes munkástömegeket, mint az Egyházat állandóan fenyegető veszedelmet, mely az Egyház létét kérdésessé teszi. Mint láttuk, Kutter a szocializmust eszköznek tekintette Isten kezében, mellyel Isten azt juttatja érvényre, amit az Egyház elmulasztott. Így a szocializmus kifejezőjévé válik Isten igényének, melyet az Egyház iránt támaszt. A szocializmusnak ez az értelmezése Barthra mély benyomást tett s a szocializmus által az Egyházban előidézett válságot, krízist teológiaiag értelmezve alkotta meg a krízis teológiáját. Isten előtt az ember kerül állandó krízisbe, s most e felismerés világításánál Barth az időnek és örökkévalóságnak a permanens krízisében látja meg a Római levél témáját. Ezt a krízis teológiáját szólaltatja meg a „Der Römerbrief” 2., 1922.-i kiadása, amely az új teológiai tájékozódást elindította. Megjelenésekor Barth „Römerbrief”-je azért tett olyan lenyűgöző hatást, mivel a háború utáni összeomlás, a gazdasági válságok, inflációk, a szellemi életben felszakadt összeomlás (istentelenségi mozgalmak, bolsevista és kommunista propaganda előtörése) idején a korhangulat kérdéseire elevenen figyelő szemmel kereste a feleletet. Barth „Römerbrief”-je nem kommentár a megszokott értelemben, még kevésbé „írásmagyarázat”, bár kétségtelen, hogy a reformátorok írásmagyarázatának felhasználásával sok olyasmit meglátott a Római levélben, amit a hivatásos írástudomány a maga sokszor papiros-problematikájával észre se vett. Ezért érezte — és érzi még ma is, — az olvasó úgy, hogy Barthnak sikerült a Római levelet megszólaltatnia, a majdnem 2000 év távolságát az apostol és korunk közt ledöntenie. Ez az érzés megmarad akkor is, ha az ember meg-látja, hogy Barth lényeges pontokon (pl. mikor a „pistis” szót, a „hit” helyett „hűség”-gel fordítja,) nem értelmezi a levelet, hanem beleolvassa saját teológiáját. Különösen fájdalmas a mai olvasó számára az a sokszor igazságtalan rajz az egyháznak, amelyet a 9—11. fejezet értelmezése folyamán ad: ebben sokszor a szocialista szemléletmód szempontjai érvényesülnek. Ennek ellenére ezek a fejtegetések a maguk idejében ugyancsak felrázták az egyház embereit, mivel az egyházon belül és az írásmagyarázat igényével szólalt meg az, ami különben csak az egyházon kívül hangzó támadás volt. Hasonlóan fontossá vált Barthnak az I. Korintusi levélről „Die Auferstehung der Toten”

címen közzétett könyve. Mint írásmagyarázat ellen ugyancsak sok és megokolt kifogást lehet emelni ellene. Ellenben az a nyomaték, mellyel — mint már a Római levél magyarázatának kapcsán is — az evangélium eszkatológikus meghatározottságát kidomborította, átütő erővel hatott a háború utáni nemzedékre.

Mindezzel Barthnak eredetileg nein volt szándékában új teológiai iskolát alapítani. Ahogyan mondotta, „széljegyzet” akart lenni mondáivalója minden teológia számára. De már az első műveiben, a „krízis teológiájában” feltünnék azok az elemek, amelyeknek alapján a barthianizmusról, *mint dialektikus teológiáról* szoktak beszélni. A 19. század leíró lélektani és *történeti* módszerével szemben Barth teológiája dialektika. Ez a megjelölés Barth teológiájának a filozófiai helyét mutatja meg. Hogy ezt megérthessük, mindenek előtt azt kell hangsúlyozni, hogy Barth a szó szoros értelmében *teológiát* akar. Ez azt jelenti, hogy teológiájában nem az ember kegyes érzelmeiről („fromme Gemütszustände”), nem kegyességről van szó, hanem Istenről. Isten valóban Isten, a szabad *Úr*, aki az emberre nézve és így a teológia számára is sohasem objektum, „tárgy”, adottság, hanem minden szubjektum, alany, kiindulópont. Ezért Isten nem is tapasztalataink vagy ismerésünk „tárgya”, vele nem rendelkezhetünk sem a történelem folyamán (1. ortodoxia), sem élményeink során (pietizmus, romantika). Ellenkezőleg, Isten rendelkezik velünk. Nem adottság, hanem Ő adja magát, úgy és akkor, amikor Ő akarja. Nincs itt a kezünkfügycében, hogy vele rendelkezhetünk, hanem állandóan és minden újból jön hozzáink. Mindebből világos Isten transzcendenciája, melyet Barth a 19. század teológiájához képest és vele ellentétben megdöbbentő nyomatékkal hangsúlyoz és érvényesít. Isten transzcendenciájának a megjelölésére szolgál — mivel itt a megszokott kifejezési formák alkalmatlanok, — a paradox dialektika, amely mintegy átugorja a transzcendencia színében feltáruló szakadékot.

Ha ma Barth régebbi írásait olvassuk, melyekben dialektikus teológiáját megalapozta, úgy lépten nyomon érezzük már kifejezésmódján is a filozófiai hatásokat. 1925-től fogva azonban ezeket a hatásokat fokozottan igyekezik levetni, s ennek jele, hogy azóta teológiáját az „ige teológiájának” mondja. Isten transzcendencia ját nem szabad úgy értenünk, hogy ez a kinyilatkoztatást megszünteti. Nem, csak arra figyelmeztet, hogy a kinyilatkoztatás a szabad Isten csodálatos cselekedete. Azaz a szó szoros értelmében kinyilatkoztatás, cselekedet a Jézus Krisztusban, éppen abban a Jézus Krisztusban, aki embervoltával egyúttal mintegy lepel alatt rejt az Isten kinyilatkoztatását. Ez más szóval azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatás révén Isten nem válik olyan nyilvánvalóvá, hogy most azután mintegy titoktalan leplezetlenségen állandóan állana előttünk. Isten kinyilatkoztatása állandóan actus, cselekedet marad. Az ige is, mellyel önmagát

kinyilatkoztatja, esemény, cselekedet, nem a megfogható, mint egy időföltölti igazságok rendszere. Isten igéje csak mint esemény, nem mint principium vagy mint „elv” valóság. Ezért lehetőséges, hogy olvasom vagy hallom az igét, sőt akármilyen tökéletesen is elrecítálhatja azt valaki előttem, az mindaddig nem lesz isten igéje számomra, amíg az engem döntésre készítető eseménnyé nem lesz, vagyis mindaddig, míg benne Isten nem szól hozzá. Isten üdvösséget szerző cselekedete így lép a teológia horizontjába. Barth teológiája ezen a ponton válik nagy nyomatékkal krisztocentrifikus teológiává.

Nem bocsátkozhatunk Barth teológiájának a részletes elemzésébe. Csak azt kell még röviden megemlítenünk, hogy Barth nem állott meg azon a ponton, melyet az ige teológiájának az értelmében kifejtett, hanem gondolkodása tovább haladt addig a pontig, amit az egyház teológiájának lehet nevezni (a „Christliche Dogmatik, I. Lehre vom Wort Gottes” címen 1927-ben megjelent dogmatikáját már 1932-ben átdolgozva „Kirchliche Dogmatik” címen adta ki).* Most Barth az egyház üzenetét szólaltatja meg, azt az üzenetet, amely az írásban van adva s melyet az egyházi dogma van hivatva kifejteni. Barthot fejlődésének ezen a fokán az egyház dogmájának szinte skolasztikus elmeével való kifejtése jellemzi. Lassanként minden élesebben integrálódik a kálvinizmus irányában és minden merevebbé lesz fejezetéiseiben.

A „dialektikus” teológia.

Addig azonban, amíg Barth ide eljutott, a háború utáni teológiai gondolkodás és eszmélés is jelentős állomásokat futott végig. Barth harcát kezdetben több szövetséges társal indította el. Kezdettől fogva fegyvertársa volt *Thurneysen Eduárd* bázeli lelkész, aki mindvégig fegyvertársa is maradt. Munkatársai közül legjelentősebbé *Brunner Emil* zürichi és *Gogarten Frigyes* göttingeni professzor lettek. Egyik sem volt Barth tanítványa, hanem hasonló előfeltételek által meghatározott törekvések és a teológiai gondolkodás egyezősége teremtettek közöttük munkaközösséget. Mások, mint *Althaus Pál* erlangeni professzor ugyan erősen Barth dialektikájának a hatása alá került, azonban azt annyi önállósággal és annyi lutheri örökséggel egyesítette, hogy minden megmaradt a saját útján. Brunner és Gogarten dialektikája más filozófiai előfeltevésekkel származott, mint Barthé s ez végeredményben éles ellentétet robbantott ki közöttük. Gogarten az emberi egzisztencia filozófiájából indult ki, abból a tételeből, hogy emberi egzisztenciánk egy végső, áthághatatlan határ előtt való állást jelent. Isten valóságában hinni pedig éppen annyit jelent, mint minden spekulációról lemondva ezt a végső határt elismerni. Az ember egzisztenciájának ezt a végső határát

*) Belőle eddig összesen 3 kötet jelent meg összesen 2346 lap terjedelemben.

tapasztalja meg a történelemben és az embertársunkkal, — ahogyan Gogarten mondja, — a „te”-vel való találkozásában. Ez a látszólag nagyon elvont és elméleti egzisztenciális filozófia azonban Gogartennál nagyon konkrét formát vesz fel, amikor a végső határon belül időleges határokat ismer fel és pedig a népiség alapvető adottságában és az állam tekintélyében. Az ige inkarnációja ezeknek a történelmileg adott valóságoknak a megszentelését jelenti. Ebből a tételeből vezeti le Gogarten a „rendek teológiájának” („Theologie der Ordnungen”, az Ordnungen a történelmi és társadalmi berendezettségeknek, rendeknek a megjelölése) gondolatmenetét. Ebben Gogarten számára megvan a lehetőség arra, hogy pozitív álláspontra helyezkedjék a valóságos állami és társadalmi berendezkedésekkel szemben, azokban felismerje a Róm. 13. értelmében Istenről rendelt fel-sőbbséget, míg Barth gondolatmenete ezekre a dolgokra vonatkozólag lényegileg negatív. Ez vezetett Gogarten és Barth közt nem sokkal a nemzeti szocialista forradalom kirobbanása után szakításra.

Brunner Gogartennál jóval nagyobb tekintélyre tett szert külföldön és ma is Barth mellett vele szinte egyenrangú csillag-zatként tündököl a teológiai gondolkodásnak meglehetősen csillagszegény egén. Mint Barth, ő is erős indításokat nyert Kutter vallásos szocializmusától. A legutóbbi években az oxfordi csoport-mozgalommal való kapcsolatai révén is jelentős befolyásra tett szert. Kierkegaard hatása alatt ő fejtette ki leg-nagyobb erővel a dialektikus teológia idealizmus ellenes vonását és a telítői gondolkodás hibás kiindulópontjára Schleiermacher-nál ő mutatott rá legerőteljesebben. Ez egyúttal „az Isten és ember közti kvalitatív differencia”, az „immanenciával való szakítás”, „az abszolút paradox” hangsúlyozását jelenti. A hit éppen ez az abszolút paradox, az abszolút üresség, annak a tükrörök a passzivitása, melyben az isteni arculat tükröződik. A hitnek ez az értelmezése teszi szükségesé Brunner számára, hogy keresse azt a „kapcsolódási pont”-ot („Anknüpfungspunkt”) az embernél, amelynél őt Isten üzenete elérheti és találhatja. Ennek a kérdésnek a megoldására Brunner kidolgozta antropológiáját: az ember más formában ugyan, mint a Schleiermacher által meghatározott teológiai gondolkodásban, de mégis ismét teológiai téma lesz: Az ember a bűn miatt ugyan ellenmondásba került Istennel és önmagával („Der Mensch im Widerspruch” a címe az antropológiát tárgyaló művének), de formális Isten képére teremtetsége mégis csak lehetővé teszi számára, hogy hallja Isten üzenetét. Ezen a ponton szakad fel a „theologia naturalis”, a természetes Isten-ismerés kérdése, mely Barth és Brunner közt szenvédélyes vita során szakításra vezetett. Barth az Isten és ember közti kvalitatív differencia tudatában, melyet nála még erősített a „finitum non capax infiniti” kálvini elve, visszautasítja a „theologia naturalisát: nem az emberi

szituáció, hanem egyedül Isten cselekvése a teológia tulajdonképeni tárgyköre. A „theologia naturalis” témája körül felszakadt ellentétet itt nem részletezhetjük. Elég annak a megállapítása, hogy az a szakadék, amely ezen a ponton a dialektikus teológia körében támadt, élesen rávilágít arra a körülmenyre, hogy a háború utáni teológiai eszmélés és új tájékozódás még távolról sem jutott el ahoz a kiforrott és kristályos alapvetéshez, amelyen az egyház teológiájának az újjáépítése megindulhat.

A teológiai irányok.

2. A dialektikus teológia válságát járászt a nemzeti szocializmus hatalomrajtása által előállott helyzet robbantotta ki. De nem ez a helyzet okozta a válságot. Annak az oka mélyebben rejlik, nevezetesen abban, hogy az Isten transzcendencia] ának dialektikus hangsúlyozása olyan veszedelmet rejt magában, melyet Barthnak nem sikerült elkerülni. A teológia olyan fogalmazása, amely szerint annak tulajdonképeni tárgya Isten cselekvése, könnyen azzá a kizáró ellentétté lesz, hogy benne nincs helye az embernek. Kezdettől fogva súlyos kifogásként hozták fel a barthi dialektikával szemben, hogy nem ad etikát. Ha ez ebben a formában nem is teljesen helytálló, mivel Barth legalább is fejlődésének az utolsó fázisában nyomatékosan beleszolt az egyház gyakorlati magatartásába, sőt azt egyenesen irányítani törekedett, mégis van a szemrehányásban igazságmozzanat. A Gogartennal és Brunnerrel való ellentét egyik gyökere is ezen a ponton van. Csak súlyosbította a teológiai helyzetet Barthnak a német egyházi harc folyamán tanúsított magatartása. Sajnos, ennél nem lehet teljesen elhyomni azt a gyanút, hogy állásfoglalását nemcsak teológiai meggyőződése, hanem szociáldemokrata múltja és református tradícióinak a demokratikus individualizmussal való rokonszenve is erőteljesen meghatározta. Ezért a teológiai gondolkodás hovatovább kénytelen Barthon túlmenő tájékozódást keresni, olyan tájékozódást, melyben az ige teológiája eleven kapcsolatban van az élet mai problematikájával. Hiszen az újszövetségi kinyilatkoztatásnak az a vitathatatlan sajátossága, hogy a valóságos embert szólítja meg, azt, aki a minden nap élet terhe alatt jár és ki osztozik korának a gondolkodásában, azt, aki tele van kora előíleteivel és meggyőződéseivel, aki korának módja szerint hitetlen. Már a háború előtti kultúrprotestantizmus is abba a nagy hibába esett, hogy nem láta ezt a valóságos embert. A barthiánus teológiában újból feltámadt az a veszedelem, hogy nem a mai valóságos embert látja maga előtt, hanem a saját elképzelése szerint megalkotott bűnös embert. A mai evangéliikus teológiának jutott az a nagy és nehéz feladat Németországban, hogy ebben a konkrét helyzetben tolmácsolja az evangélium üzenetét. Ha visszatekinünk az elmúlt száz esztendő történetére, nem csodálkozhatunk azon, hogy éppen e feladat megoldása tekintetében élesen össze-

különböznek a vélemények. Egyfelől változott formában, korszerűbben mintegy a mai viszonyokhoz átfésülve a valóságban régi, de tetszetős új ruhába öltözött jelzavakkal kísért a háború előtti, kultúrprotestantizmusba fulladt liberális teológia. A német népiség és fajiság gondolatvilágával felcicomázva lényegileg ez a „német keresztyének” („Deutsche Christen”) nagyon egyenetlen teológijának a gerince. A „német keresztyének” eredeti kiindulásukhoz képest márás sok változáson mentek át, csoportokra töredeztek és teológiaileg jelentéktelenneké váltak, bár egyes területeken (pl. Thüringiában) és egyes körökben még ma is jelentős a befolyásuk. Eredetileg ehhez a körhöz állott közel a „Deutsche Theologie” c. folyóirat, amelynek munkatársi köréből különösen Rückert és Kittel tübingeni, Schumann hallei professzorok tűntek ki. De ide írt Gogarten, valamint Hirsch Emánuel göttingeni professzor is. Az utóbbi az évek folyamán egyre radikálisabb teológiát képviselt, úgyhogy már-már azt a kérdést lehet felenni, hogy vájjon a Hirsch által képviselt irányzat általában megérdemli még a keresztyén nevet. Hirsch a körből ennek folytán kivált, s ma a „Deutsche Theologie” elsősorban elmélyült, egyházpolitikától mentes irányítást igyekszik adni.

A Barth—Brunner vita után a következetes barthianusok csoportja az „Evangelische Theologie” c. folyóirat köré csoportosult. Ennek a legkiemelkedőbb munkatársai közé tartozott Asmussen, aki elsősorban gyakorlati teológiai irányú könyvei igekezett a megújult teológiai gondolkodást a gyakorlati egyházi életbe belevinni, azután Wolf hallei professzor, aki mint Luther-kutató szerzett nevet magának. Ebben a csoportban tűnt fel Gollwitzer is, aki az úrvacsorai tanról kiadott művével vonta magára a figyelmet. Az említettekkel valamint még több, részben kálvini irányú teológussal együtt az „Evangelische Theologie” köré csoportosultak a „hitvalló front” („Bekenntnisfront”) hívei. Az „Evangelische Theologie” füzeteiként jelentek mes: azok a tanulmánykötetek is, melyek a „Bekenntniskirche” gyűléseinek és konferenciáinak előadás-anyagát gyűjtötték össze (különösen az „Abendmahlsgemeinschaft” c. kötet). A kálvini irányzat előterbe nyomulása ezeknél a megnyilatkozásoknál szembetűnő volt. Végül is a jobb sorsra hivatott „Evangelische Theologie” áldozatul esett az egyházpolitikai harcoknak.

Ezek mellett nyomatékosan hangzik a németországi teológiai munkában az öntudatos lutheri irányzat is. Ennek főképviselői Althaus Pál, Eiert Werner és Sasse Hermann erlangeni professzorok. Velük állandak munkaközösségen a régi erlangeni iskola még meglévő, részben új tájékozódású képviselői, mint pl. Sommerlath lipcsei professzor is. E csoportból különösen az első kettőt kell kiemelni. Althaus főként az eszkatológiai gondolatkör kidolgozásával mutatott új utakat, a mellett jelentős kísérletet tett arra, hogy „régi igazságokat” korszerű módon hirdessen

(kül. az úrvacsora tekintetében). Ezek a kísérletei azonban sok ellenmondást váltottak ki. Annál fontosabbak és jelentősebbek azok az írásai, melyekben a népiségre és államra nézve adott igen tanulságos és meggondolkoztató irányítást. *Elért* legkiemelkedőbb alkotása a „*Morphologie des Luthertums*” c. kétkötetes nagyszabású munkája. Benne páratlan hozzáértéssel tárta fel a lutheri keresztyénség történeti formáit, s evvel egészen egyedülálló módon járult hozzá az egészséges és korszerű lutheránus konfesszionalizmus kialakításához. Legújabb műve, dogmatikája („*Der christliche Glaube*”, 1940) a modern ember problematikájának ismeretében valóban korszerű módon szólaltatja meg a keresztyén hitet a lutheri gondolkodás keretei között. Elért nem tér vissza sem a skolasztikus ortodoxiához (mint ahogyan legújabb fejlődési fokán Barth erre emlékeztet), sem pedig nem választja a „régi igazságok” új formában való hirdetésének sokszor ingoványos útját. Leszámolt a liberális-individualista kultúrprotestantizmussal is és nemcsak világosan látja, de el is kerüli a Schleiermachertől kiinduló tájékozódás veszedelmeit. Nagy szellemi önállósággal és mégis biblikus elevenséggel, valamint az egész keresztyén tanfejlődés újra elevenné lett értékeinek a megbecsülésével hirdeti az evangélikus (lutheri) egyház tanításán keresztül az evangéliumot. Ezért művének számunkra is egyik legfontosabb irányító dogmatikává kell lennie.

Természetesen nem tehetünk kísérletet arra, hogy az összes irányzatokat és csoportokat felsoroljuk, vagy jellemzzük. Csak annyit mondhatunk, hogy a teológiai gondolkodás új tájékozódása még folyamatban van. Még nem jött el az a teológus, aki nemcsak korszerű, — mint annak idején Schleiermacher, — hanem egyúttal valóban biblikus feleletet is adjon az égető teológiai kérdésekre. Meg kell említenünk azonban, hogy a háború utáni teológiai gondolkodás új tájékozódásában igen jelentős befolyást gyakoroltak az északi evangélius országok teológusai. Svédországban *Söderblom Náthán* uppsalai érsek az ökumenikus mozgalmakban elfoglalt kiemelkedő állásával a teológiai elmélyedésnek új szempontokat adott és jelentékeny mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a háború előtti erősen racionális jellegű svéd teológia egyháziasabbá és biblikusabbá legyen. Szellemi öröksége az északi országok teológiai munkájában ma is erősen érezhető. A svéd teológusok közül különösen *Aulén Gustaf*, *Strängnäs-i püspök*, volt lundi professzor, *Nygren Anders*, lundi professzor és *Runestam Arvid*, volt uppsalai professzor, jelenleg Karlsbad-i püspök nevét kell megemlíteni. Üj elmélyedéssel, a német népiség gondolatvilágától függetlenül érvényesítették Luther örökségét Isten igéje iránti megkötöttségen, hangsúlyozták a reformáció kiindulópontját s a teológiai gondolkodás egyházi meghatározottságát. Az evangélilus teológiai gondolkodás számára ezeknek a teológusoknak a munkája egyre fokozódó jelentőséget nyerhet. Aulén a ki-

engesztelésről szóló tanítás tekintetében adott fontos útbaigazításokat. Még ennél is fontosabb Nygren kétkötetes nagy munkája „Eros und Agape” címen. Ez egyik döntő ponton, a keresztyén szeretet mibenlétének feltárással nyúlt bele a keresztyén-ség és platonizmus (idealizmus) kérdésének vizsgálatába. Nygren kutatásai jelentékeny segítséget adnak ahhoz, hogy az Újszövetség üzenetét a platonizmus meghamisítása nélkül tisztán hirdethessük és egyúttal Luther örökségét is helyesen újíthassuk fel.

Az új tájékozódás jelentősége.

Ebben az összefüggésben csak egy tényt szeretnék leszögezni: sokszor állították be a háború utáni új tájékozódást úgy, mint a teológiai liberalizmus bukását és a háború előtti „pozitív” teológia győzelmét. Ez a beállítás hamis, vagy legfeljebb részben igaz. Részleges igazság van abban, hogy az új teológiai tájékozódás a háború előtti liberális teológiai gondolkodással felszámol. Ha ezt a felszámolást komolyan vesszük, akkor annak bukását is jelenti. Ellenben ez nem jelenti egyúttal a háború előtti „pozitív” vagy egyházias irányú teológiai gondolkodás győzelmét vagy igazolását. Sőt azt kell mondani, hogy ez éppen úgy elsüllyedt a teológiai összeomlás örvényében, mint a liberális teológia, és teljesen új tájékozódásra kényszerült. A valóságos helyzetet az jellemzi, hogy a liberális teológia örökségből viszonylag több összetevő ment át közvetlenül az új tájékozódásba, mint pl. az erlangeni teológia gondolatvilágából. A teológiai kritika — más összefüggésben és más előjellel — elvitathatatlan része lett az új tájékozódásnak, az eszkatológiai gondolkodás alapvetővé lett az új gondolkodás számára, minden a liberalizmus öröksége. Mind nyomatékosabban érvényesül azonban a biblicisták öröksége, köztük elsősorban Schlatteré, aki személyes munkájával is nagy mértékben hozzájárult az új szemléletmód keresztsülviteléhez, azután „egyre fokozódó erővel Kahler volt hallei professzor öröksége és nem utolsó sorban Cremer Hermann volt greifswaldi professzor szellemi hagyatéka abban a feldolgozásban, melyet a *Kittel* tübingeni professzor által nagy munkatársi gárda segédletei szerkesztett „*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*” testesít meg.

Az új teológiai tájékozódásban általában igen fontos feladat jutott a bibliai teológiának, különösen az Újszövetséggel foglalkozó teológiai tudományoknak. Ma a bibliai teológia, különösen pedig az Újszövetség üzenetének tolmácsolása általában túljutott azon a sokszor nemcsak meddő és terméketlen, hanem a racionalizmusa miatt egyenesen romboló kriticizmuson, mely a háború előtt jellemzette. Ha az írásmagyarázat művelői között nem is tudott létrejönni az irányzatoktól mentes egység, annyiban mégis megvan az egyetértés, hogy az Újszövetség üzenetének hívő tolmácsolása áll minden tudományos munka középpontjában. Ez igen jellegzetes módon nyilatkozik meg pl. még

Bultmann munkájában is, jóllehet Bultmann kritikai állásfoglalásában egészen radikális nézeteket vall. Innét érthető meg, hogy mindenekelőtt a bibliai tudományok körében vált lehetséges és szükségessé egy olyan átfogó és összefoglaló műnek a kiadása, mint amilyen a fentebb említett *Kittel-féle „Theologisches Wörterbuch zum NT”*. Az eddig megjelent 4 hatalmas kötet (a negyedik még befejezetlen) valóban — mint Brunner zürichi professzor mondotta, — a protestáns teológia leghatalmasabb vállalkozása a reformáció kora óta.

A mellett, hogy a Szentírás és a Szentírással foglalkozó teológiai tudomány olyan kiemelkedő helyet foglal el a teológiai eszmélésben, van még egy másik fontos és a jövendő számára biztató mozzanat. Ez az a körülmény, hogy *Luther* egyre fokozódó erővel szólal meg a teológiai és egyházi megújhodásban s hogy teológiája és reformátor] életműve egyre jelentősebbé válik azoknak a szinte emberfeletti feladatoknak a megoldásánál, amelyek ma a keresztyénségre az új keresztyén életforma és egyházi élet kialakításánál várnak. Ez annyival inkább jelenős, mivel — jórészt a politikai meggyőződés — végzetesen szembe állítottak egymással az egyházban is, meg a teológiai munkában is különféle csoportokat, irányzatokat és egyházi alakulatokat. Ezért ma szinte lehetetlennek látszik, hogy eljöjjön az a teológus, aki egységes irányba terelhetné a teológiai munka szerteágazó irányait és a sokszor egymás ellen hadakozó, a „rabies theologorum” régtől fogva ismert szenvédélyével egymást anatémával sújtó egyházi férfiakat és teológiai kutatókat. Luther szavának és művének a súlya azonban napjainkban egyre erőteljesebbé válik. Még a katolikus egyház is kénytelen ezt észrevenni. Régi fegyverei a Luther ellen való hadakozásban erősen kicsorbultak és tompákká lettek. Így keres új utakat a münsteri katolikus teológiai fakultás egyháztörténésze *Lortz* kétkötetes hatalmas művében („Die Reformation in Deutschland”, 1939.). A régi vádak és sokszor gyalázkodások, melyek Denifle művét jellemzétek és még Grisarnál is visszatértek, ebben a műben elcsendesedtek, hogy helyet adjanak a tárgyilagosabb hangnak, a megértésre készségnek. Lortz ezen az úton próbál az új viszonyok közt leszámolni Luthernek ma újból elevenné és hatalmassá lett alakjával.

Hogy mennyire Luther felé tekintenek mindenütt, ahol evangéliikus egyhárról és teológiáról van szó, arra természetesen első sorban a németországi és a skandináv teológia és egyházi élet szolgáltatja a példákat. „Németországban — mondja Althaus, — még sohasem olvasták annyian Luther írásait, mint a világháború óta eltelt két évtizedben. Még sohasem vásárolták olyan viszonylagos nagy példányszámban Luther (válogatott) műveit.” Azok közt a Luther-kutatók közt, akik a legutóbbi évek folyamán különösen kitűntek, első helyen kell megemlítenünk *Seeberg Erich* berlini professzort, aki részben a Luther

krisztológiájáról írt nagyszabású művével, részben pedig a Luther teológiáját tárgyaló kézikönyvével a Luther-kutatásban vezető helyre került. Luther-értelmezése ellen ugyan joggal lehet kifogásokat emelni, különösen a miatt, hogy Luthert túlságosan közel hozza az újplatonikus misztikához és Lutherrel egy irányvonalba igyekszik hozni a német idealizmust is. Hogy azonban Seeberg ennek ellenére jelentős segítséget nyújthat Luther megértéshez, az kétségtelen. A helyzetet jellemzi az is, hogy majdnem egyidőben jelent meg Seeberg legutóbbi Lutherkönyvével az időközben elhunyt *von Walter* greifswaldi professzor műve Luther teológiájáról. Ezek mellett az összefoglaló írások mellett itt sem a Luther-kutatás problémáiról, sem a rendkívül gazdag irodalomról még csak áttekintést sem adhatunk (jó áttekintést ad a Luther-kutatás problémáiról *Knolle* cikke az általa kiadott gyűjteményes füzetben „*Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart*”).

Hogy Luther mennyire elevenné lett a legutóbbi évtizedek folyamán a skandináv evangéliikus teológiában, arra fentebb már utaltunk. Itt csak azt kell az elmondottakhoz hozzátennünk, hogy az északi evangéliikus teológiai kutatás számunkra annyival inkább is jelentős, mivel nagy nyomatékkal dolgozza ki Luther teológiájának és munkájának ökumenikus evangéliikus jellegét, míg a német teológiai tudományosság — érthetően — hangsúlyozza Luther német fajiságát és gondolkodását.

A legutóbbi évtizedekben azonban még az angolszász világban is igyekeztek Lutherrel tisztába jönni. *Mackinnon James*, az edinburgi egyetemen az egyháztörténet professzora egy háromkötetes műben foglalkozott Lutherrel („*Luther and the Reformation*”, 1925—1929.). Valóban, „Luther teológiája nemcsak ‚protestáns’ vagy ‚lutheránus’ vagy éppenséggel ‚német’ avagy ‚germán’ ügy. *Evangéliikus* küldetése minden keresztyén egyháznak szól.” (Althaus.)

IV.

A magyar teológia.

Az ember azt gondolhatná, hogy az elmondottak számunkra, akik a magyar evangéliikus egyházban élünk, csak távolfekvő és minket csak elméletileg érdeklő dolgok. Azonban magyar evangéliikus egyházunk a reformáció kora óta állandóan szoros szellemi kapcsolatban élt a német evangéliikussággal. Annak szellemi áramlatai néhány évtizednyi különbséggel mind eljutottak hozzánk és ily értelemben formálták a mi egyházunk lelkí arcát is. Ezért magyar evangéliikus egyházunk teológiájának a képét csak ezen a háttéren rajzolhatjuk meg úgy, hogy az valóban érthetővé váljék.

A racionalizmus és liberalizmus.

Ennél a megállapításnál mindenek előtt arra kell figyelnünk, hogy a világháború előtti magyarországi evangélikus egyház teológiáján könnyen felmutathatók minden azok a rezdülések, amelyek az evangélikus teológia történetét és alakulását irányították. A racionalizmus pusztítása egyházunkban talán még súlyosabb volt, mint külföldön, mert csak fokozta az üldözések során bekövetkezett lelki elernyedést. Ehhez járult, hogy a napóleoni háborúk után Európa-szerte tapasztalható ébredés hullámai, amennyire ma meg lehet állapítani, egyházunkat elkerülték. Úgy látszik, csak Wimmer Ágost, Felsőlövő „nagy papja”, aki élévülhetetlen nevet szerzett magának a Biblia terjesztése körül, került a hatása alá. De ő sem lett egyházunkban ébredés gócpontjává. Annál nagyobb hatást gyakorolt Kis János, a szuperintendens és nagynevű író. Énekeivel, ágrendájával tudatosan és nagy hatással terjesztette a racionalizmus szellemét. Talán jórészt az ő hosszú ideig tartó és nagyhatású működésének tulajdonítható, hogy nálunk a racionalizmust minden átmenet nélkül a teológiai kritika és a liberalizmus gondolatvilága váltotta fel. Az uniós törekvésekben, a pesti közös teológiai akadémia szervezésében, a múlt század egyházi vezetőiben ez a szellem jutott uralomra egyházunkban. Talán a legjellemzőbb megnyilatkozása ennek a budapesti zsinaton alkotott Egyházalkotmány volt. Amikor a múlt század végén egyházunk végre hosszú harcok és elernyedés után új szervezkedéshez foghatott, teljesen kiveszett már a köztudatból az, hogy mi is voltaképen az Egyház s létrejött az az egyházi „alkotmány”, amely az evangéliumot az egész vonalon összetévesztette a liberális demokrácia felvilágosult eszmevilágával. Lelkészkapcsolatunk irányítói közül — hogy csak a legfontosabbakat említsem, — *Bancsó Antal* Sopronban ritkábban volt, *Masznyik Endre* Pozsonyban és *Szlávik Mátyás* Eperjesen a liberalizmust nem iskolászerűen meghatározott, de annál határozottabb formában képviselték. Nagyjában a racionalizmus és liberalizmus szellemét tükrözött az ágrendák is: nagyon határozottan *Kis Jánosé*, aki azonban még sok régi értéket megőriz, azután egyre fokozódó mértékben a *Czéci/s-féle* és *Gyurácz Ferencé* egészen a legújabbakig. A nemrég elköltözött nagynevű *Schneller István*, aki nemcsak mint a pozsonyi teológiai akadémia professzora és igazgatója hatott lelkészainkra, hanem mint kolozsvári egyetemi professzor középiskoláink sok tanárára is elhatározó befolyást gyakorolt, az idealisztikus gondolkodás líve volt és a személyisége pedagógiájával középiskoláinkban is erőteljes tényezővé tette az idealizmus szemléletmódot. A liberalizmus újabb változatait, a vallástörténeti irányzatot képviselték egyházunkban úgy nagyjából, ha nem is mindig iskolászerű megkötöttséggel *Hornyánszky Aladár* és *Szelényi Ödön* Pozsonyban, valamint lelkészaink közül *Szimonidesz Lajos* és az általa szerkesztett „Evangéliikus Lap” körüli csoport.

A konfesszionális irány.

Nem szabad azonban feledni, hogy a múlt század derekától fogva egyre erőteljesebben jelentkeznek egyházunkban a *konfesszionáüs irányzat* hívei: részben a reprisztináció, részben a biblicizmus formájában. Képviselőik első sorban a tót és német gyülekezetek lelkészei közül kerültek ki. Közöttük több nagyon markáns egyéniség is volt, akiknek hatása még ma is érezhető kisebb-nagyobb körben. *Daxer György*, a boldogult emlékű nagytudású pozsonyi professzor testvéreivel, *Daxer Henrikkel* együtt az erlangeni teológiának voltak a közvetítői, *Stettner Gyula*, a nagyérdemű felsőlövői esperes, *Stráner Vilmos*, akinek életmunkája már átnyúlik a háború utáni időszakba, inkább a konfesszionáüs biblicizmusnak voltak a hívei. Akárhányan itt élnek még közöttünk ennek a konfesszionalizmusnak a képviselői közül, ezért nevüket inkább megemlítetlenül hagyjuk. Mégis meg kell említeni azt, hogy a konfesszionalizmus már a világháború előtt oly erőssé lett, hogy megindíthatta az „Evangélius Egyházi Élet” c. folyóiratot. Sajnálhatjuk, hogy ez a kitűnően szerkesztett folyóirat is áldozatává lett az összeomlásnak.

Új próbálkozások a világháború után.

A világháború magyar evangélius egyházunkat nem kevésbé rázta meg, mint az egész keresztyénséget. Egyházunk testének a feldarabolása, a belőle folyó keserűségek és szenvedések nem szolgáltak az új tájékozódás javára sem a csonkatországban, sem pedig a leszakadt részekben. Inkább megmerezítették a helyzetet, az új tájékozódás keresőit könnyen megtévesztő gyanúsításoknak tették ki és elősegítették a külsőséges egyháziasság kialakulását, melynek legfőbb törekvése az önmagában egészségtelen és állandó vérkeringési zavarokkal járó helyzet stabilizálása volt. Ezt még csak fokozta, hogy az evangéliuskosság annál jobban kényszerült védekezésre, minél inkább gyengültek a társadalmi liberalizmus ereszékei és minél inkább érezte a katolikus restauráció támadásait. Ebben a helyzetben a történeti múlthoz való ragaszkodás, az evangélius öntudat sokszor nagyon is külsőséges hangoztatása, a jogi szervezet bátyái mögé való visszavonulás, elhanyagolt szórványterületek jogi megszervezése, templomok és iskolák építése — sokaknak kielégítő megoldásnak látszott, annak ellenére, hogy az egyházi statisztika adatai, a reverzális veszteség állandó növekedése, az áttérések szaporodása, a születések ijesztő méretekben való csökkenése a vakokat is figyelmezthetik egyházunkban arra, hogy a hibák sokkal mélyebbre nyúlnak, mint gondolják és hogy gyökeresen új tájékozódásra van szükség.

Ez valóban meg is indult, részben szinte észrevétlénél. Eleinte a háború előtti nemzedék kényszerült arra, hogy legalább két ponton keressen új utakat: egyik volt a már minden képen elavult *egyházi szervezet* korszerű átdolgozása. Sajnos,

a zsinat nem jutott túl, — sok értékes és le nem kicsinyelhető alkotása ellenére sem, — a toldozás-foldozáson. Ami a legnagyobb hiba volt, nem tudott szakítani a liberális-demokratikus szemléletmóddal az egyházra vonatkozólag. A másik mozzanat az *istentiszteleti reform* kérdése volt, amely hosszú évtizedes vajúdás után született meg, egyelőre aligha véglegesnek mondható formában. Az istentiszteleti rend új kialakítása még mindig rászorul arra az új tájékozódásra, mely annak középpontjába nem a hívő alanyiságot teszi annak különfélé kegyes érzelméi-vei, hanem Isten igéjének nagy objektivitását szólaltatja meg.

Ébredési mozgalmak és külföldi kapcsolatok.

Az 1930-as évektől fogva azonban a felnövekvő fiatal nemzedék egyre határozottabban és egyre erőteljesebb hangon szolt bele egyházunk életébe, ha nem is ügyeinek az intézésébe. Azok a hatások, amelyeket a fiatal nemzedék nyert, többrétek voltak. Az új tájékozódásra az első és a döntő indítást nem a teológiai gondolkodásban bekövetkezett irányváltozás adta, hanem az *ébredési mozgalmak*. Ezek hatásukat kisebb mértékben már a század eleje óta éreztették, a háború utáni összeomlásban, a húszas évek elején azonban jelentős tényezővé lettek. Új nyomatéket kaptak ezek a mozgalmak, amikor összeköttetés létesült a *finn evangélikussággal*, annak is elsősorban az ébredési irányzataival. Ez a kapcsolat egyházunkban az ébredésben konfesszionális színeket juttatott érvényre a nélkül, hogy a pietisztkus kegyességi formákat megtagadta volna. A finn kapcsolatok elevenségének reprezentatív megnyilatkozása volt a Budapesten rendezett finn-ugor lelkész-kongresszus: ez ennek a kapcsolatnak az értékéről és elevenségéről azokat is meggyőzhette, akik több-kevesebb idegenkedéssel néztek azt. Valóban, magyar egyházunk már eddig is sok áldásos indítást nyert e kapcsolatok kiépítéséből a Finnországban járt fiatal lelkészek révén s bizonyos, hogy azok egyre több ébresztő és megelevenítő áldásos hatással vannak egyházunk lelki életére.

A dialektikus teológia hatása.

E mellett azonban az egyéb országok protestantizmusával való kapcsolat, részben az ökumenikus mozgalmakban való részvételnek a révén, részben pedig a fiatal lelkész-nemzedék külföldi tanulmányai révén is egyre erőteljesebben érezzeti a hatását az új tájékozódás tekintetében. Természetesen első helyen áll ezek között az evangéliikus teológiában bekövetkezett irányváltozásnak a hatása. Barthnak ugyan evangéliikus egyházunkban a legutóbbi időkig nem volt közvetlen tanítványa, a teológiai katedrákat sem hódította meg úgy, mint a reformátusoknál Kolozsvárott és kisebb nagyobb mértékben a többi főiskolán. Azonban hamarosan egyházunkban is tolmácsolták gondolatait, elsőnek a megboldogult *Gáncs Aladár*: Barth hatása azóta is

részben irataiból, részben pedig közvetett módon — nem utolsó sorban a németországi egyházi harkokban a szímpátiát nálunk is maga felé fordító hitvalló front („Bekenntnisfront”) révén — állandóan érezhető, sőt talán még növekvőben van. Barth és Asmussen mellett a fiatalabb nemzedék figyel a kimondottan-lutheri jellegű teológusokra, Althausra, Elértre és Sassera, és vannak, akik kapcsolatokat tartanak fenn az északi, első sorba sorvéd teológiai tudományossággal is.

Mindez természetesen nem ad lezárt és kerek képet. Fontos volna ezért ebben az összefüggésben azokról a feladatokról is szólni, melyek magyar evangélikus egyházunkban erre az új tájékozódásra várnak. De erre itt nincs sem hely, sem idő. Csak azt az egyet kell kiemelni, hogy a fiatal nemzedék nemcsak teológiai gondolkodásában más, mint az előtte járó, hanem vele együtt másként szemléli egyházunk életkérdéseit is. Ehhez nagy mértékben hozzájárul az a körülmény, hogy erősen az újabb szellemi áramlatoknak a hatása alá került. Ezek ugyan önmaguk közt sem egységesek, de találkoznak abban a meggyőződésben, hogy fel kell számlálni a magyarságban, de egyházunkba «is a neobarokk korszellemet, mely a súlyos egyházi és magyar problémák megoldását mindenütt gátolja és megkötí. A fiatal nemzedék mélyégesen átértzi a mai magyarság nagy kérdéseit, az egyike, az aránytalan földelosztás problémáit és a nemzetiségi kérdést. Látja és egyre fokozódó figyelemmel kíséri azokat a törekvéseket, melyek e kérdéseket egyházunkon kívül igyekeznek megoldásra vinni és keresi azokat az utakat, melyek népünk e nagy életkérdéseiben valóban evangéliomi megoldást adhatnának. Ha a mai helyzetet tekintjük, egyházunknak talán különleges feladata van kiváltképen a nemzetiségi kérdés terén. Hiszen egyházunkban biztosítani kell a magyar, német és tót gyülekezetek zavartalan békés együttélését. Ma egyházunkban alig merjük kimondani azokat a kérdéseket, melyeket e helyzet magában rejti. Pedig egyházunk további evangéliomi munkája és az egész magyar nemzettestben betöltendő szolgálata érdekében döntő fontosságú ennek a kérdésnek világos, minden gyűlölködéstől és egyoldalúságtól mentes, igazságos megragadása és evangéliomi megoldása. Ha ezt egyházunk elérné, szolgálatot tehetne vele az egész világ evangéliusközösségeinek, sőt az egész keresztyén-ségnak, mivel alig van még olyan evangéliikus egyház, melyben három nemzetiség hasonló módon él együtt.

Zártuk fejtegetéseinket avval az imádságos kéréssel: Vajha megadatnák egyházunknak, hogy Isten Lelkétől ihletett erővel megoldhatná a reá váró nagy feladatokat.

(Előadás a felvidéki lelkészek számára tartott konferencián, 1939.)

Egy újonnan felfedezett evangéliumtöredék.

I.

A 18. század vége óta a tudományos kutatás egyre fokozódó figyelemmel gyűjtő az Egyiptomban nagy számmal napvilágra kerülő papiruszokat. A papirusz volt az ókor legelterjedtebb, a mi papirosunkhoz hasonló íróanyaga, mely a papirusznád rostjából készült. Ma általában papiruszoknak nevezük az ókorból ránk maradt, papirusz-anyagra írt kéziratokat. Ezek nagyon különböző korokból származnak. A legrégebb kb. Kr. e. 2600-ból való, s mivel Egyiptomban a papirusz használatát egészen kb. a Kr. u. 10. századig ki lehet mutatni, azért a papiruszok kb. negyedfél évezred változatos történetének a ránk maradt tanúi! A múlt század végétől fogva e kéziratokat rendszeresen gyűjtötték és nagyarányú tudományos kiadásokban tették hozzáférhetőkké. A papiruszok között kezdtől fogva voltak olyan leletek, melyek érdekesek vagy tanulságosak voltak az ókori keresztyén-ség egyiptomi története szempontjából. Hamarosan kerültek elő olyanok is, amelyek elveszett apokrif evangéliumoknak, vagy más, ma már teljesen a feledés homályába merült keresztyén iratoknak a töredékeit tartalmazták. Ezek a leletek azonban általában a későbbi évszázadokból származnak, tehát legkorábban a 3. századból valók, amikor a keresztyénség Egyiptomban már megerősödött. A legutóbbi évek folyamán azonban több olyan igen nagyjelentőségű lelet került napvilágra, mely ennél régebbi időből való, olyan korból, amikor az egyiptomi keresztyénségről még alig van valami hírünk.

Első helyen kell említeni ezek között annak a három papiruszkódexnek a töredékeit, melyeket egy angol gyűjtő, Chester Beatty szerzett meg s F. C. Kenyon tett közzé néhány évvel ezelőtt. Ezek az ú. n. *Chester Beatty-papiruszok* jelenleg a legrégebbi újszövetségi kéziratot alkotják s a harmadik századból származnak. Az egyik kódex („P 45”) eredetileg az evangéliumokat és az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvet tartalmazta s belőle 28 lap maradt fenn. A másik kódex („P 46”) Pál leveleit foglalta magában s belőle több részletben összesen 86 lap maradt fenn, úgyhogy csak az elején és végén hiányzik 9—9 levél. A harmadik kódex („P 47”) töredéke János Mennyei Jelenések

könyvét tartalmazza; belőle 10 levél maradt fenn.¹⁾ Az eddig ismeretes legrégebbi újszövetségi kézirataink, így a Vatikáni Könyvtár híres kódexe („B”), valamint a legutóbb Szentpéter-várról Londonba, a British Museumba került ú. n. „Codex Sinaiticus” a 4. századból valók. Ezek a most közzétett kéziratok tehát kb. száz évvel öregebbek, mint az eddig ismertek s ezért igen nagy a tudományos jelentőségük.

Ugyancsak nagy feltűnést keltett a kutatók körében az a lelet is, mely az Eufrat melletti Dura-Europos romjai alól került elő: itt egy 255-ből származó pergamentlapot találtak. Ennek szövege Jézus szenvedéstörténetének egy szakaszát tartalmazza a 160 táján *Tatianus* által készített s *Diatessaron* néven ismert evangélium-harmóniából.²⁾ Ez a szöveg azért nagyjelentőségű tudományos szempontból, mivel az evangéliumoknak a második századbeli szövege alapján készült, tehát az evangélium-szöveget még száz esztendővel régebből tanúsítja, mint a fentebb említett „P 45”. *Tatianus* *Diatessaron*jának görög szövegét eddig egyáltalán nem ismertük s így a most felfedezett töredék először enged bepillantást ennek a rendkívül sokat vitatott iratnak az eredeti szövegébe.

Ugyancsak tudományos szempontból van igen nagy, sőt az említetteket szinte még meghaladó jelentősége annak a kicsiny, rendkívül elrongyolódott papirusz-töredéknek, mely már 1920 óta Manchesterben van az ismert John Rylands Libraryben. Ennek a papirusznak a nagysága mindössze 8.9X6 cm (tehát alig akkora, mint az ismert 9X6 cm nagyságú igazolványfényképeké!). Két oldalán 7—7 erősen megcsenkitett sor van, e sorokból is a leghosszabb mindössze 11, ill. 12 betűt tartalmaz, néhány sorban azonban csak három betű olvasható már. C. H. Roberts oxfordi tudós megállapítása szerint azonban e néhány sor *János evangéliumának* 18, 31—33 és 37—38 verseit tartalmazza.³⁾ Nagy tudományos jelentőséget ennek a kis töredéknek az ad, hogy nyilván még a 2. század első feléből, sőt talán az elejéről, ill. az 1. és 2. század fordulójáról való. Ez tehát a legrégebbi ránk maradt, keresztyén kéziből származó kézírás és még

¹⁾ V. ö.: *F. C. Kenyon*: „The Chester Beatty Biblical Papyri”, Fase. 1—3. London 1933—34. A Michiganben lévő részt *H. A. Sanders* adta ki: „A Thirteenth-century Papyrus Codex of the Epistles of Paul” (Ann Arbor 1935) címen. A P 46 anyagát összegyűjtve *F. C. Kenyon* egy pótkötetben külön is kiadta („The Chester Beatty Biblical Papyri” Fasciculus III., Supplement, Pauline Epistles, London 1936). Magyarul e leleteket *Pataky Arnold* ismertette. („Theologia”, 1933. 1—4. Ipk; 1936. 72—74. Ipk; 1937. 173—174. Ipk.)

²⁾ *Carl H. Kraeling*: „A Greek Fragment of Tatian’s Diatessaron from Dura (a „Studies and Documents” ed. by Kirsopp Lake and Silva Lake sorozatban), London, 1935.

³⁾ *C. H. Roberts*: „An unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library.” Manchester, 1935. — V. ö. *Jeremiás*: „Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums.” Theol Blätter, 1936, 97. k. Ipk.

hozzá abból a János evangéliumából való, mely körül az utolsó száz évben rendkívül sok tudományos vita folyt. Tanúsága szemben János evangéliumát a 2. század első felében Egyiptomban ismerték és olvasták.

Negyedik helyen kell említeni azt a kéziratot, melyet az ismert nevű papiruszkutató, H. I. Bell először 1935 január 23-án ismertetett a Times c. londoni napilap egy feltűnést keltő közleményében. Ez a British Museum által 1934 nyarán vásárolt papirusz négy, részben teljesen elrongyolódott töredékből áll, kb. Kr. u. 150 táján írták s szövege *egy ismeretlen evangélium-töredéket* tartalmaz.

Az első három lelet főként a tudós kutatókat érdekli s számukra jelent részben szinte szenzációszámba menő meglepetést, mint pl. János evangéliumának említett töredéke. A negyedik lelet joggal tart számot érdeklődésre a szakkörökön túl szélesebb rétegekben is. Bell és munkatársa, Skeat siettek ezt a papiruszt mintaszerű tudományos kiadásban közzétenni, úgyhogy e kiadás⁴⁾ nyomán, mely a papiruszok igen sikerült facsimile-fényképét is tartalmazza, nekünk is módunk van azok felől pontosan tájékozódni.

II.

A londoni papirusztöredék négy levele közül az egyik, egy alig néhány négyzetcentiméternyi darabka, egyik oldalán teljesen üres, másik oldalán pedig csak egy betűt mutat, így a szöveg megállapítása tekintetében nem jön számításba. Egy másik hasonló nagyságú darab ugyan több szövegtöredéket mutat, azonban értelmes szöveget ezidősről nem ad. Így tulajdonképen két levélről van szó, melyeknek nagysága 11.5X9.2 cm és 11.8X9.7 cm. Az első levél egyik lapján 21 sor szöveg maradt ránk többé kevésbbé ép formában, a hátlapján pedig 20 sor. A második levél elülső lapján 18, a hátsó lapján 16 sor van. Mivel a sorok nem teljesek, azért a szöveg helyreállítása igen sok nehézséggel jár.

A görög szöveg helyreállításának fáradtságos, csak külön szakértelemmel végezhető munkáját e helyen mellőznünk kell. Helyette a helyreállított szövegeknek a magyar fordítását adjuk. Előrebocsáthatjuk, hogy a szöveg öt szakaszból áll. Közülök az első és a második, Jézusnak egy vitabeszéde és egy kísérlet Jézus megkövezésére, erősen emlékeztet János evangéliumának néhány jelenetére; a harmadikat és a negyediket, egy bélpoklos meggyógyításának és az adógarasnak a történetét más változatban a szinoptikus evangéliumokból is ismerjük, végül pedig az ötödik szakasz egy eddig ismeretlen történetet tartalmaz.

⁴⁾ H. J. Bell and T. Skeat: „Fragment of an unknown Gospel and other early Christian Papyri.” London, 1935.

A kézirat Jézusnak egy töredékes mondásával kezdődik: „Jézus pedig azt mondotta a törvénytudóknak: — így hangzott valószínűleg a szöveg, — Büntessétek a gonosztevőt és törvényszegőt, de ne engemet...” A papirusz töredézetet állapota miatt a következő mondat szövegéből csak néhány szó olvasható. Ez a mondat nyilván lezárta Jézus szavát s értelme körülbelül ez lehetett: „ítéleztek meg a cselekedetet, melyet valaki véghezvisz, annak értelmében, ahogyan azt véghezviszi.” Majd a papirusz így folytatja: „A nép föembereihez fordulva, ezt az igét mondotta: „Tudakozzátok az írásokat, amelyekben — úgy vélitek, — élet van. Ezek azok, melyek tanúbizonysságot tesznek felőlem. Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy vádat emeljek ellenetek Atyámnál. Van aki vádat emel ellenetek, t. i. Mózes, akiben ti reménykedtek. Mikor pedig ők azt mondották: Jól tudjuk, hogy Mózeshez Isten szólott, de felőled nem tudjuk, hogy honnét való vagy, — akkor Jézus válaszolva azt mondotta: Most vád alá kerül a ti hitetlenségek...”

Evvel végződik a papirusz első lapja. A hátlapon néhány sor megszakítással folytatódik a szöveg annak a kísérletnek a leírásával, mikor a sokaság köveket ragad, hogy Jézust megkövezze. „Ráncigálták, — így hangzott talán a szöveg, — köveket hordva össze, hogy megkövezzék. És igyekeztek kezüket rávetni, hogy elfogják őt s azért figyelték őt, amint a sokaságban [járt-kelt].⁵⁾ És nem tudták őt elfogni, mert még nem jött el az ó elárultatásának órája. Maga az Úr pedig kimenvén kezeik közül, eltávozott tőlük.”

Eddig tart az első két jelenet, a harmadik ugyancsak az első levél hátlapján közvetlen folytatásként csatlakozik az eddigi szöveghez:

„És íme, egy bélpoklos odamenvén hozzá, azt mondotta: Mester Jézus, mikor bélpoklosokkal utaztam együtt és velük étkeztem a vendégfogadóban, magam is bélpoklos lettem! Ha akarod, megtisztulok. Az Úr pedig azt mondotta neki: Akarom» tisztulj meg! S azonnal eltávozott tőle a bélpoklosság. Az Úr pedig így szólt hozzá: Menj el, mutasd meg magadat a papoknak ...”

Ezzel megszakad a szöveg. A második levél első lapján az első jelenet az adógaras ismert története: „Megjelenvén nála, kérdéseikkel próbára tették őt, mondván: Mester Jézus, tudjuk, hogy Istantól jöttél. Mert amit cselekszel, bizonysságot tesz az összes próféták felől. Mondd meg nekünk, helyes dolog-e megadni a királyoknak, ami megilleti a felsőséget? Megadjuk-e nekik vagy sem? De Jézus ismervén szándékukat, haragra gerjedt s mondotta nekik: Miért neveztek szájatokkal engem mesternek, holott nem hallgattok arra, amit mondok? Helyesen prófétált felőletek Ézsajás, mikor mondotta: Ez a nép ajkával tisztel

⁵⁾ Kb. így lehet a töredékes szöveget kiegészíteni.

engemet; de a szíve messze van tőlem. Hiába tisztelnek engemet, ha emberi parancsolatokat tanítanak...” Ezzel a szöveg megszakad.

A második levél hátlapjának a szövege rendkívül töredezett és csak nagyon fogyatékosan állítható helyre.⁶⁾ Annyi világos, hogy egy a Jordán partján lejátszódó jelenettel van dolgunk. Talán arról van szó, hogy Jézus szavára egy elvetett búzaszem csodálatos módon kikelt és megnövekszik, úgyhogy az élet és halál misztériumát szemlélteti. Schmidt greifswaldi professzor szellemes kísérlete szerint a szöveg körülbelül ilyen formán állítható helyre: „Miért vettetik teher alá a földmívesek magja, melyet a mezőben elrejtenek? Rövid idő alatt súlytalanná lesz ez a teher a nélkül, hogy az ember észre venné! De amikor azok zavarba jöttek az idegenszerű kérdés miatt, Jézus, fel s alá járván, megállott a Jordán partján és kinyújtva jobb kezét, megtöltötte gabonával és elszórta a mezőre. Majd bőséges vizet öntött rá, azután néztek a földet, és felemeltetett (kikelt?) előttük, majd gyümölcsöt termett...”

III.

Ha közelebbről vesszük szemügyre ezeket a szövegeket, néhány rendkívül tanulságos és a kánonban lévő evangéliumaink számára is fontos megállapítást tehetünk.

Első olvasásra is feltűnik mindenkinél, aki a Bibliában csak valamennyire is járatos, hogy a közölt töredékekben vannak olyan mondatok, amelyek erősen emlékeztetnek egyes, az evangéliumokban használatos fordulatokra vagy egyenesen megtalálhatók az evangéliumokban is.

Az első jelenetben Jézus a „törvénytudókhoz” fordul s azt kívánja tőlük, hogy ne öt, hanem a törvény megszegőit ítéljék meg vagy vonják felelősségre. A megelőző, elveszett elbeszélés folyamán Jézus nyilván valamilyen cselekedetével (ha az evangéliumi elbeszélésre gondolunk, talán valamilyen szombatnapi gyógyítással) kihívta a törvénytudók ellenmondását s Jézus ezt az ellenmondást utasítja vissza. Ez ad neki alkalmat arra, hogy a nép föembereihez forduljon s intse őket. A most következő intelem („Tudakozzátok az írásokat, melyekben — úgy vélik, — élet van. Ezek azok, melyek tanúbizonyságot tesznek

⁶⁾ A kiadók, Bell és Skeat csak nagyon tapogatódzó kísérleteket tettek ennek a szövegnek a rekonstrukciójára, egyes kutatók azonban tovább mentek, így *Lagrange* a „*Revue Biblique*”-ben 1935, 318. lp. s az ő nyomán *Lietzmann*, v. ö. „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*”, 1935, 288. s. k. Ipk. A legátfogóbb s legjelentősebb rekonstruációs kísérlet azonban Kari *FT. W. Schmidt* greifswaldi professzortól származik („*Theologische Blätter*”, 1936, 34. k. Ipk.) Mivel ez a kísérlet minden bizonytalansága ellenére is a legjelentékenyebb, azért a következőkben ezt vesszük alapul; A tartalom lényeges mozzanataira nézve a rekonstruációs kísérletek megegyeznek.

felőlem” és „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy vádat emeljek ellenetek, stb.”) jelentéktelen eltéréssel reprodukálja Ján. 5, 39 és 45 kanonikus szövegét. Ehhez csatlakozik a megszólítottak egy ellenvetése, mellyel a Jézus szavában foglalt ítéletet akarják elhárítani magukról. Amit Mózes a törvényben megírt, annak a hatályát és érvényét elismerik, mert Mózeshez Isten szólott. Amit azonban Jézus mond, annak az érvényessége kétes előttük, mert nem tudják, hogy Jézus „honnét való”. Evvel az ellenvetéssel Ján. 9, 29-ben találkozunk. Az első jelenet vita beszéde tehát lényegileg három, János evangéliumában megtalálható versből van felépítve.

A második jelenet valószínűleg közvetlen folytatása az elsőnek. Ez esetben az elveszett szövegrésznek Jézus egy oly nyilatkozatát kellett tartalmaznia, melyet ellenfelei istenkáromlásnak minősítettek. Az istenkáromlást büntették megkövezéssel. A ránk maradt töredék elején éppen azt olvassuk, hogy Jézust meg akarták kövezni. Ez is erősen emlékeztet János evangéliumára. A négy evangéliista közül t. i. csak János tud arról, hogy Jézust meg akarták volna kövezni és pedig két esetben, mindenkorban Jézusnak egy-egy olyan nyilatkozata miatt, melyet a sokaság istenkáromlásnak minősített, v. ö. Ján. 8, 59; 10, 31. Közelebbi vizsgálatnál valóban azt kell mondanunk, hogy a töredékben a Ján. 10, 31—10, 39-ben elbeszélt jelenettel van dolgunk, de az evangéliista egyes fordulataival beleszötte elbeszélésébe Ján. 7, 30—32-1 is.

Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy a két első jelenet valamiféle, az eddigiek alapján pontosan meg nem határozható, szoros kapcsolatban van János evangéliumával. Annál feltűnőbb, hogy szóhasználata helyenként emlékeztet a szinoptikusokra (pl. a „törvénytudó” kifejezés ismételten megtalálható Máténál és, Lukácsnál; „a nép föemberei” kifejezéshez v. ö. Csel. 4, 8.)

Egészen más jellege van a harmadik és negyedik jelenetnek. Ezek közül az egyik egy bélpoklos meggyógyítását beszéli el. Ez a történet erősen emlékeztet a Máté 8, 1—4, Márk 1, 40—45 és Luk. 5, 12—14 alatt található elbeszélésre. A töredék az evangéliumból ismert elbeszéléshez képest bővítve van: a bélpoklos Jézust arra hivatkozva szólítja meg, hogy bélpokossal együtt élve betegedett meg. Másfelől az evangéliumi elbeszélés egyes vonásai hiányoznak, így pl., hogy Jézus indulatba jött, kezével a beteget megérintette stb. A szövegezés egyik-másik szava emlékeztet a Luk. 17, 11—19-ben elbeszélt tíz bélpoklos meggyógyításának a történetére.

A negyedik szakasz a töredék második levelén található s így nem lehet megállapítani, hogy milyen rendben vagy távolságban következett az eddig elmondottak után. Ez a szakasz egy a szinoptikusokból is ismert történetet tartalmaz. Benne Jézust ellenfelei avval a kérdéssel akarják megejteni, hogy szabad-e a római császárnak adót fizetni. (Márk 12, 13—17; Máté

22, 15—22; Lukács 20, 20—26.) Feltűnik, hogy ez a történet az evangéliumi elbeszélessel szó szerint csak kevésé egyezik, viszont a fogalmazásban helyenként érezhető Ján. 3, 2; 5, 36 és 10, 25 hatása. Belejátszik azután a szövegezésbe egy Luk. 6. 46-ra emlékeztető mondat. Jézus válasza idézi Ezs. 29, 6 k-t a LXX. szövege szerint. Ezt a helyet más összefüggésben Márk 7. 6 k. és Máté 15, 7 k. is idézi.

Az ötödik jelenet egy eddig teljesen ismeretlen történetet tartalmaz. A töredék talán a gabonamag példáján Jézusnak egy csodájával akarja szimbolizálni, hogy új élet mindig a halálból fakad. Ha így van, akkor a jelenet emlékeztet Ján. 12, 24-re („Bizony, bizony mondom néktek, ha a földbe esett gabonamag e! nem hal, csak egymaga marad; ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem”). Azonban itt a szöveg rekonstrukciója annyira két-séges, hogy a történet felépítésének részleteiről nem mondhatunk semmit.

IV.

A töredékek vizsgálata alapján fel kell vettünk azt a kérdést, hogy azok milyen viszonyban vannak a kanonikus evangéliumokkal. Más szóval: az a kérdés, hogy nincs-e esetleg ezekben a töredékekben valami olyanféle híradás Jézusról, mely független az evangéliumoktól, s így gazdagítja-e ez a lelet Jézusra vonatkozó ismereteinket. Ha így volna, akkor azt valóban szenzációsnak kellene mondani. Mert az utóbbi évtizedekben ugyan több olyan lelet került napvilágra, mely elveszett apokrif evangéliumi iratok töredékeit tartalmazta, de a közelebbi vizsgálatnál mindegyikről kitűnt, hogy evangéliumainkhoz képest csak másod- vagy harmadrangú jelentősége van. A most talált s fentebb ismertetett papiruszok azonban nyilván még a második század első feléből származnak, sőt szövegük ennél még régebbi is lehet. Közelfekvő tehát az a feltevés, hogy e szövegek egykorúak evangéliumainkkal, melyek általában az első század utolsó harmadából valók. A felfedezett töredéknek az igazi jelentőségét tehát csak akkor állapíthatjuk meg, ha azt ebbe az összefüggésbe állítjuk és feleletet keresünk a fent említett kérdésre.

Bell és Skeat ebből a szempontból is gondos vizsgálat alá vették e töredéket.⁷⁾ Vizsgálódásaik kiindulópontja, hogy a felfedezett töredékek *egy* evangéliumhoz tartoznak, tehát nem egyes összefüggéstelen elbeszélések, de nem is kivonatszerű kompiláció részei. Ugyancsak ők emlékeztettek arra, hogy az előttünk lévő szövegekből hiányzik minden olyan mozzanat, amely gnosztikus vagy más eretnek gondolkodásra vallana. Ennek a megállapítása azért fontos, mivel a ránk maradt apokrif

⁷⁾ Id. h. 30. k. lpk.

evangéliumok, illetve azok töredékei minden valami olyan gondolkodás vagy teológiai meggyőződés nyomait mutatják, meiy ellen az egyház küzdött. Ezek az apokrif evangéliumok késői eredetüket már az iien, a herezisben gyökerező gondolkodás-módjukkal is elárulják. Különösen nagy súlyt helyeznek Bell és Skeat a töredéknak János evangéliumával való kapcsolatára. Úgy vélik, ezt nem lehet oly módon megérteni, hogy az ismeretlen szerző ismerte és használta volna János evangéliumát, hanem inkább azt gyanítják, hogy a szerző és a negyedik evangéliista egy közös, elveszett forrásból merítettek, vagy hogy a töredék egyenesen egy olyan iratból való, mely a negyedik evangelistának forrásul szolgált.⁸⁾ Az első három evangéliumhoz való viszony tekintetében is úgy vélik, hogy a töredék a szinoptikusok valamelyik forrásiratából származik, vagy pedig azon iratok valamelyikéhez tartozik, melyek függetlenek evangéliumainktól.⁹⁾ Ezért az előadott szöveget legalább részben hajlandók „autentikusának elismerni, vagyis olyan Jézusra vonatkozó híradásnak tekinteni, mely független kanonikus evangéliumainktól. A kiadók szerint tehát o szövegek valóban -szenzációt jelentenének a keresztyénség s nevezetesen Jézus történetének a megismerésére nézve s azt a páratlan lehetőséget nyitnák meg, hogy Jézust evangéliumainktól függetlenül ismerhessük meg.

Sajnos azonban a kiadóknak ez a feltevése, mely a tudományos kutatók világában olyan nagy feltűnést keltett, közelebbi vizsgálatnál megdől. A lelet aprólékos filológiai vizsgálata ellenkezőleg arra az eredményre vezet, hogy e töredékek szerzője ismerte minden a négy evangéliumot s hogy legalább is az első négy jelenet evangéliumainkhoz képest másodrangú jelleget mutat.¹⁰⁾

Ezt viszonylag könnyű megállapítani a harmadik és negyedik jelenetnél (bélpoklos meggyógyítása és adógaras). A bélpoklos meggyógyításának története rövidebb, mint evangéliumainkban, így első pillanatra azt a benyomást kelthetné, mintha az evangéliumainkban lévő elbeszélés volna kiszínezve, továbbfejtve ehhez az egyszerűbb elbeszéléshez képest. Azonban az utolsó mondatban: „Mutasd meg magadat a papoknak”, a szerző elárulja magát. A törvény szerint t. i. a gyógyult betegnek magát egy pappal, az evvel megbízott, illetékes pappal kellett megvizsgáltatnia. Amikor a szerző itt több papról beszél, akkor elárulja, hogy a törvény rendelkezéseivel és a palesztinai gyakorlattal nincs tisztában. Evangéliumaink szerzői ezt még ismer-

⁸⁾ Id. h. 35. k. lpk.

⁹⁾ Id. h. 38. lpk.

¹⁰⁾ Ebben az ítéletben úgy nagyjában megegyeznek azok a kritikusok, akik eddig a töredékekkel foglalkoztak. L. Lietzmann, id. h.; Jeremiás, i. „Theol. Blatter”, 1936, 43. k. lpk.; F. C. Burkitt, „Journal of Theological Studies”, 1935, 392. k. lpk.; M. Goguel, „Revue d’ Histoire et de Philosophie religieuses”, 1935, 464. k. lpk.

ték, ők helyesen írják: „Mutasd meg magad a papnak.” Evvel tanúsítják, hogy közelebb állnak az eseményekhez, mint a fel-fedezett töredék szerzője. Valószínűleg ugyanerre enged következtetni az elbeszélés egy másik feltűnő vonása is. A töredék rekonstrukciója szerint, amint azt a kiadók megkísérelték, a bélpoklos oly módon betegedett meg, hogy más bélpoklosokkal volt együtt és velük étközött egy vendégfogadóban. Tudjuk, hogy a mózesi törvény értelmében Palesztinában a bélpoklosokat szigorúan elkülönítették és zárat alatt tartották. Amennyiben a kiadók szövegrekonstrukciója helyes, úgy abból arra kellene következtetni, hogy a szerző előtt a bélpoklosok elkülönítése ismeretlen volt, vagyis tájékozatlan volt a palesztinai zsidó viszonyok felől.¹¹⁾ Igaz azonban, hogy éppen ennél a szakasznál a szöveg rekonstrukciója bizonytalan. Hogy a szöveg helyreállítása még más lehetőségeknek is enged teret, azt mutatja, K. Fr. W. Schmidt kísérlete is.¹²⁾ Talán nem is lehet valószínűnek mondani, hogy egy egyiptomi keresztyén szerző, aki mégis csak járatos volt az Ótestámentomban, a második század elején teljesen tájékozatlan lett volna a mózesi törvénynek a leprásokra vonatkozó rendelkezései tekintetében.

Ezekhez a megfigyelésekhez járul még egy körülmény.

Mint említettem, e jelenet fogalmazásában van olyan mozzanat is, ami a Luk. 17, 11—19-ben elbeszélt tíz bélpoklos törénetére emlékeztet. Ez a körülmény is azt mutatja, hogy a szerző a mi evangéliumainkat ismerte és azok szövege hellyelközzel összefolyt emlékezetében. Ugyanez a helyzet az adógarásról szóló történetben is. Itt a szöveg így hangzik: „Mondd meg nekünk, helyes dolog-e megadni a királyoknak, ami megilleti a fejőséget?” A kérdés-feltevés ebben a formában talán inkább a római császárságbeli pogány keresztyének viszonyait tételezi fel, mint a Jeruzsálem pusztulása előtt élő palesztinai zsidók helyzetét, melynek evangéliumaink szövege ad kifejezést.¹³⁾ Erre főként a „királyok” és a „felsőség” említése enged következtetni: minden fogalom a római jogviszonyokra mutat. Ezzel ellentétben a „császár”-nak szóló adófizetés a palesztinai kiélezett helyzetet tükrözeti. Itt a császárnak fizetett adó „gyalázatnak”¹ számít és azt jelenti, hogy Istenen kívül földi hatalmasságokat is elismer valaki az urának.¹⁴⁾ A töredék szerzője ebben a szakaszban is önkéntelenül színezi elbeszélését különböző, evangéliumainkból ismeretes vonásokkal.¹⁵⁾ Kimutatható az is, hogy ez a színezés az emlékezetből való reprodukálás tipikus törvényeihez igazodik. Ezt különösen Jeremiás göttingeni professzor

¹¹⁾ Erre már Burkitt és Lietzmann is figyelmeztettek az idézett helyeken.

¹²⁾ L. „Theoi. Blätter”, 1936, 35. és 37. lp. Bell nagyon óvatosan nyilatkozott Schmidt rekonstrukciójáról, „Theol. Blätter”, 1936, 73. lp.

¹³⁾ V. ö.: Burkitt id. h.

¹⁴⁾ V. ö. Jos. Bell. Jud. 2, 8, 1.; 2, 17, 8. Antiqu. 18, 1, 1.

¹⁵⁾ V. ö. Bell—Skeat: Id. h. 22. k. lp.

hangsúlyozta.¹⁶⁾ A szerzőben tehát olyan embert kell keresni, aki jól ismerte evangéliumainkat, azokat sokszor hallotta — nyilván istentiszteleteken — felolvasni, emlékezetébe véste az egyes történeteket s most emlékezetből reprodukálja őket. Ez a szempont érte meg velünk az első két jelenetnek a szerkezetét is. Ezeknél először valóban nem egészen könnyű megérteni, hogy mimódon született meg a „törvénytudók”-kal folytatott vitabeszéd és a megkövezési jelenet: mindenki János evangéliumából vett igékből, illetve reminiscenciákból áll s első pillanatra az eredetiség benyomását kelti. Jeremiás megfigyelései azonban ez esetben is kétségtelenné tették, hogy a negyedik evangéliumból bizonyos ingerszavak kiváltása által meghatározott idézeteknek gyöngysorszerű felfűzéséről van szó.¹⁷⁾

Evangéliumainktól független, vagy azoknak esetleg éppen a forrásául szolgáló hagyományt tehát hiába keresünk a fel-fedezett töredékekben. Ennek ellenére is sokat tanulhatunk belőlük arra nézve, hogy hogyan keletkeztek evangéliumaink. Meg-erősítik t. i. az evangéliumokon végzett kritikai kutató munka egyik legfontosabb felismerését. Az utolsó két évtized folyamán az ú. n. „formatörténeti” vagy helyesebben „formakritikai” vizsgálódásnak egyik legjelentősebb megállapítása az, hogy evangéliumaink elbeszélésanyaga eredetileg egyes, egymástól független elbeszélésekből, illetve elbeszélecsoportokból állott. Ezeket az egyes elbeszéléseket vagy elbeszélecsoportokat füzték azután össze evangélistáink mostani evangéliumaink szerves egészévé. E felfedezett töredékek jellegzetesen mutatják az evangéliumi elbeszélésnek a kanonikus evangéliumok keletkezése előtti állapotát. Bell és Skeat hangsúlyozzák ugyan, hogy a töredékek nem összefüggésterűek elbeszélésanyag egyes történetei csak nagyon lazán kapcsolódnak egymáshoz: közöttük az átmenetet biztosító varratok még annyira sem szorosak, mint evangéliumainkban. Ez különösen világos a megkövezési jelenet és a bél-poklos meggyógyítása közti átmenetnél. Az „és íme” átmenet erősen emlékeztet ugyan Márk evangéliumára, az utóbbi azonban egy „ismét” vagy „azonnal” szócskával mégis csak simábbá szokta tenni az átmenetet és szorosabbá füzi a kapcsolatot az egyes elbeszélések között (v. ö. pl. Márk 1, 21. 23. 29; 2, 1 stb.). A töredék többi jeleneteinek az egymáshoz való kapcsolása hiányzik papiruszunkban töredékes voltánál fogva. De az elbeszélésanyag tartalma arra enged következtetni, hogy ezeknél is hasonló volt a helyzet. Ebből jogvaló lehet arra következtetni, hogy ennek az apokrif „evangéliuminak a szerzője iratában nem annyira Jézus történetét *folyamatosan végigkísérő* elbeszélésre törekedett, mint inkább egyes Jézusról szóló elbeszélések gyűjt-

¹⁶⁾ „Theol. Blätter”, 1936, 41. Ip.

¹⁷⁾ Id. h. 39. k. és 44. Ipk.

menyét adta. Ha tehát a felfedezett papirusz anyaga tartalmi tekintetben függ is kanonikus evangéliumainktól, az elbeszélő mód tekintetében bepillantást enged az evangéliumi hagyományanyagnak evangéliumaink megírása előtti formájába. A töredékeknek viszonylagos „fiatalságuk”, illetve másodrendűségük ellenére is van „régies” karaktere.¹⁸⁾

Ezek a megállapítások mutatják, hogy e leletnek igen nagy tudományos jelentősége van, noha szétfoszlanak tüzetesebb vizsgálatnál azok a remények, melyeket a kiadók hozzá fűztek. Ezt egy másik megfigyelés még jobban tanúsítja. Ez a töredék a legrégebb tanúja annak, hogy a négy evangélium használatban volt. Ez pedig annál fontosabb, mivel e töredék lelőhelye szerint Egyiptomra utal: a legegyszerűbb feltevés, hogy szerzője itt élt s hogy az egyiptomi keresztyénség használta iratát. Az egyiptomi keresztyénség története kb. a második század utolsó negyedéig szinte teljesen homályban van s keletkezéséről már az ókori keresztyén történetírók, így a negyedik századból Eusebius is alig tudott valamit. Ezt az egyik kutató, Bauer göttengeni professzor legutóbb azzal magyarázta, hogy az egyiptomi keresztyénség, mely még az első század folyamán keletkezett, különféle tévtanoknak a hatása alá került volna. Tudjuk, pl. hogy a második század első felében Egyiptom volt a különféle gnosztikus irányzatoknak egyik főfészke. Ezért Bauer szerint az egyházias keresztyénség Egyiptomban csak lassan különült volna el a különféle heretikus irányzatoktól.¹⁸⁾

Ez a feltevés azonban a most ismertetett leletek alapján megdöl. Mert ezek azt bizonyítják, hogy Egyiptomban a második század elején ismeretek voltak az evangéliumok, nem volt tehát egyeduralom az eretnek jellegű „Egyiptomi evangélium”, illetve zsidókeresztyéneknel az ugyancsak heretikus „Héberek Evangéliuma”. Töredékünk szerzője pl. nyilván nagyon jó! ismerte a negyedik evangéliumot. Ma tudjuk azt is, — az előadásom elején röviden megemlíttettem egyik leletből, — hogy János evangéliuma már a második század első felében el volt terjedve Egyiptomban. Ez a körülmeny arra kényszeríti a tudományos kutatást, hogy az egyiptomi keresztyénség legrégebb történetéről alkotott képet revízió alá vegye.

De ennek a részletezése már meghaladná előadásom keretét. Itt még egy másik szempontot kell hangsúlyoznunk. Ez az új, szenzációsnak ígérkező lelet sem váltotta be azt a reményiséget, hogy sikerül Jézusra vonatkozólag új emlékeket felfedezni. Inkább azt mutatja, hogy már a második század elején a ma is használt evangéliumokban volt összegyűjtve minden, amit a keresztyénség Jézusról megbízhatóan tudott. Azt, amit evangéliumaink magukban foglalnak, már akkor is úgy ismerték,

¹⁸⁾ Nagyjában hasonló eredményre jut M. Goguel is id. h.

¹⁹⁾ V. ö. Bauer: „Rechtläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.” 1934, 54. k. lpk.

mint egyedül hiteles tudósítást Jézusról. Különben evangéliumaink nem szolgálhattak volna alapjául a Jézusra vonatkozó egyházi hagyomány további alakulásának és feldolgozásának. Ennek a körülménynek megfontolásra kell késztetnie mindeneket, akik evangéliumainknak Jézusra vonatkozó hagyományanyagát modern kritikai vagy esetleg éppen világnézeti megfontolásokból történeti érték tekintetében lebecsülik. *A most felfedezett töredékek jelentősége első sorban az, hogy új bepillantást engednek az evangéliumi hagyomány történetébe és megvilágítják evangéliumaink alapvető jelentőségét Jézusra vonatkozó ismereteink tekintetében.* Ez az új lelet is azt bizonyítja, hogy evangéliumaink magukban foglalják mindeneket az értékes és megbízható hagyományt, mely az egyháznak Jézusra vonatkozólag az első század második felében birtokában volt. A most közzétett leletek tehát csak újból, új fénytelivel világítják meg evangéliumaink páratlan értékét és jelentőségét. Annak a megismeréséhez, hogy ki volt Jézus, mit tanított s mi volt életének tartalma, értelme, csak evangéliumaink vezetnek el.

Ez a megállapítás a teológiai tudomány és a történeti kutatás számára igen nagy horderejű és alkalmas arra, hogy végleges leszámolásra késztesse bennünket a történeti kritika sok balvéleményével és tévedésével szemben. De tanulságos a nagyközönség számára is. A természetes emberben nem alszik el az a kíváncsi vágy, hogy megtudjon valamit Jézusról, ami nincs benne az evangéliumokban. Ez a kíváncsiság párosul avval a reménységgel és titkos óhajtással, hogy ily módon lehull a lepel az evangélium titokzatos ábrázatáról s talán előkerül valami olyan adat, amely Jézust leszállítja a közönséges emberek sorába, még akkor is, ha talán valami „rendkívüli” ember marad. Jóhiszemű kísérletek és kimondott csalások többszörösen megpróbálták, hogy illesfélle Jézusképeknak hitelt biztosítanak. A most felfedezett evangéliumtöredék, amely közel 1800 esztendőnek a kikapcsolásával közvetlenül vezet el bennünket a második század első felébe, sőt talán az első és második század fordulójára, kell, hogy kijózanítson bennünket minden ilyenféle kísérlettel szemben. Azt a Jézust, akit ez a modern ember, a nagyközönségnek szenzációra éhes kíváncsisága keres, már a második század elején sem lehetett felkutatni. Nem lehetett megtalálni, mert sohasem élt, csak modern tudósok és hitetlen emberek fantáziája találta ki. *Valósággal csak az a Jézus élt, aki az evangéliumban szól hozzánk. De evangéliumaink Jézusa annál érthetőbben szól hozzánk, s nemcsak hitelt követel az evangélium elbeszélése számára, hanem még inkább hitet abban, akit az Atya kiildött.*

Erre tanítanak ezek, a valóban szenzációsnak mondható s evangéliumaink mellett mégis eltörpülő, újonnan felfedezett evangéliumtöredékek.

(Dékáni székfoglaló, 1936.)

A Biblia és az értelmiség.

Amiöté az evangélius egyház csak a világon van, mindenig a Biblia egyháza volt és akart lenni. Luthernek egyik, sőt talán a legnagyobb jelentőségű reformátori tette az volt, hogy megszólaltatta az írást közérthetően a nép nyelvén. S mindenhol, ahova csak a tiszta evangélium hirdetése elhatolt, a reformátorok egyik legelsőrendű és legfontosabb feladatuknak tartották, hogy az igét az édes anyanyelven hirdessék, és a Bibliát úgy adják az illető nép kezébe, hogy érthesse és olvasni tudja. Így szólalt meg nálunk is a Biblia több kísérletezés után az „istenes vén embernek”, Károlyi Gáspárnak a tolmácsolásában magyarul s hangzik azóta is ékes magyar nyelvünkön. Benne az Isten szól hozzánk. A Szentírás egy-egy példánya atyáink féltve őrzött drága kincse volt, sokszor titkolták cs rejtegették ellenséges szemek elől, de annál szorgalmassabban olvasták és annál nagyobb erőt merítettek belőle az üldözöttések idején.

Azután olyan idők következtek, amikor az embereket elkapta a saját tudásuknak és a bölcseségnek a hiúsága. Az értelmük világot átfogó erejét fölébe helyezték isten igéjének, a tudományokat pedig bíróvá tették a Biblia fölött. Ekkor a Biblia fényessége megtompult látású szemük előtt elhalványodott és nyitott kapui becsukódtak. De a legutóbbi évtizedek szörnyű tapasztalatai ismét megmutatták, hogy mennyire tökélelten az emberi tudás és bölcseség, mennyire vesztébe rohan az ember, ha másra sem hallgat, mint a saját okosságára. Ezért a saját bölcseségüktől megcsömörölt emberek megint hajlandóbbak hallgatni Istenre és kezük keresni a Bibliában Isten beszédét. Evangélius egyházunkban is kezd erőre kapni ez a belső eszmélés, kezük látni, hogy a letűnt nemzedék keresztyénségét materializmus, liberalizmus és hasonló szellemi áramlatok erőtlenné tették. Vágyódunk ismét erőteljesebb, elevenebb életű keresztyén hit után. Egészen önkénytelenül érezzük, hogy az igazi, eleven keresztyénséghez a Biblia nyitja meg az utat. Az utóbbi évtizedekben egyre többen veszik a kezükbe a Bibliát, olvassák és tanulmányozzák, bibliakörök alakulnak szerte az egyházunkban és sokasodnak a csoportok, melyek a Bibliát naponta olvassák.

De viszonylag milyen kevesen vannak, akik ezt megteszik! Sokaknál a jószándék az első próbálkozások után megfeneleklik. Úgy érzik, hogy a Biblia hét pecséttel elzárt könyv, nem nyitja meg a kapuit. Legfeljebb, ha egyes különösen megragadó részek vagy mondások szólnak hozzájuk érthető nyelven. Tanácsokkal vagyunk, ha a Szentírást a kezünkbe vesszük és irányítást kére-

siink az olvasásához. A mai embernek fokozottan van szüksége útbaigazításra, hogy megtalálja a Bibliához vezető utat. Hiszen a Bibliáról sok mindenfélét tanultunk ugyan az iskolában, de amit tanultunk, jórészt elfejtettük, jórészt pedig nem segít rajtunk. Ezért a következőkben megpróbáljuk, hogy egészen röviden, ahogyan ilyen rövid előadásban lehetséges, elhárítsuk a Biblia olvasása elől a legsúlyosabb akadályokat.

I.

A Biblia *régi könyv*. Nem is egy könyv, hanem sok, nagyon különféle jellegű iratnak a gyűjteménye. Már ez maga is nehézzé teszi a megértését. írói rég letűnt világban éltek. Az Ószövetségnak egyes részei a palesztinai bronzkor végének, meg a kezdődő vaskor idejének a viszonyait tükrözik. Egészen más világ elevenedik meg előttünk azokban az iratokban, melyek az asszírok és babiloniak hatalmas birodalmaival egykorúak, vagy a perzsa uralom idején keletkeztek. Azután jönnek görögök, rómaiak. Az Újszövetség világa pedig kitágul Kisázsia, a Balkán félsziget, meg Itália felé. Mindezek időileg is, meg térben is olyan nagy távolságokra vannak egymástól, hogy még a szakember isba josan tudja mind áttekinteni. Mennyi nehézséget okozhat tehát ez az egyszerű olvasónak! Valaki azt mondotta: a Biblia korában nem ütöttek a toronyórák. Más szóval: a Biblia korában élt ember nem ismerte korunk lázas sietségét, nem osztotta be idejét percről-percre és nem aknázta ki minden pillanatát. Nem úgy számította az időt, hogy az pénz! Az ókori embernek más volt az életstílusa és élettempója, más volt az életritmusa, mint a mienk. Nekünk más a gondolatvilágunk, más a távlatunk és a látóhatárunk, mint az antik emberé. S mégis: a Bibliából is ugyanannak az örömében ujjongó, aztán megint esendő, bajjal, betegséggel, gonddal küszködő embernek az arca tekint felénk, aki mi magunk vagyunk. Bajaink, gondjaink és nyomorúságaink feledtetik az idői és térbeli távolságot, kapcsolatokat teremtenek köztünk és a Biblia embere közt. Ha erre figyelünk, eltörpülnek a kornak és az életviszonyoknak a különbségei, meghalljuk a Bibliában a mindig egyazon emberi gondok és problémák megoldását. Ezért tud a Biblia feleletet adni a mi kérdéseinkre is.

De ezek a nehézségek eltörpülnek, sokszor szinte számításba se jönnek a többiek mellett. A kételkedés és bizonytalanság a Bibliával szemben sokkal mélyebben gyökerezik. E tekintetben nincs különbség értelmiségi és egyszerű ember között. Újságok, könyvek elejtett megjegyzésekkel, máskor meg hol nyíltabb, hol leplezett támadással régtől fogva aláásták a Biblia hitelér. Az egyház azt állítja, hogy a Biblia ősrégi könyv. Azt mondja, hogy egyes könyveit Mózes vagy Ezsajás, Jeremiás és így tovább, azután meg Máté, János, Pál meg a többi apostolok írták. Ki tudja ezt ma már megállapítani? — kérdezi a legtöbb ember, talán nem nyíltan, de legalább titokban. Nálunk kevés

a szakszerű könyv, amely irodalmi, meg történeti kritikai módszerekkel tárgyalja a Biblia és könyveinek a keletkezési kérdéseit. De nálunk is elég gyakran emlegetik a biblia-kritikát, meg a szabadelvű, hitetlen teológiát. Ezért mindenki tudja: a Biblia egyes könyvei körül nagy viták folytak és folynak még mindig. Tudják az emberek azt is, hogy a tudományos álláspont sokszor eltér a hagyományos nézetektől. Más dolgoknál úgy van: amiről az ember nem tud, az nem izgatja. A Bibliánál fordítva van: minél kevesebbet ért valaki azokhoz a kérdésekhez, melyeket a szaktudomány tárgyal, annál többet gyanít és annál inkább gyanakszik. Benne van az emberekben a gyanú ar egyházzal szemben, könnyen gondolnak papicsalásra, s azt képzelik, hogy a Biblia évezredes története mögé könnyen el lehetett rejteni egy-egy „kegyes” csalást, sőt durvább hamisítást vagy szemfényvesztést is.

Az ilyen gyanúsítások szinte elszakíthatatlan hálóként veszik körül a Bibliát és igen sokszor csirájában fojtják el az érdeklődést. Ha itt részletezni akarnánk a sok hamis véleményt és a széles körben elterjedt előíleteket, akkor órákig kellene beszélnünk. Ezért egész röviden hadd mondjak ennyit: A Biblián a tudománynak minden elképzelhető eszközével gyakorolták a tudományos boncoló munkát, a kritikát. Sok tudós nemzedék a Biblián próbálta ki a kritikai elmeiét, a Biblián tanulta meg a tudományos kritika módszerét, hogy azt azután más területen, sikerrel alkalmazhassa. Viszont nincs a tudományban olyan módszer, olyan éles boncolókés, amelyet ki ne próbáltak volna a Biblián. Kb. 100 évvel ezelőtt, a múlt század közepe táján szokatlanul magasra szöktek a hullámok a bibliai kritika terén. Akkor volt egynéhány évtized, amikor sokan úgy vélték, hogy a Biblia és a bibliai iratok keletkezésére vonatkozó egyházi hagyomány mind megbízhatatlan, csupa későbbi monda, vagy legenda és kitalálás. Utóbb sok mindenfél hitelesnek és megbízhatónak bizonyult, amire a kritika ifjú tüzes fejjel először az ellenkezőt igyekezett rábizonyítani. Ma az emberöltőkkel ezelőtt folyt harrok lecsillapodtak. Ez nem jelenti azt, hogy a hagyományos nézetek mind helyesnek bizonyultak. Valóban sok volt köztük olyan, melyet lomtárba kellett tenni. Sok késői tudósítás nem származott megbízható értesülésből. Azt is joggal lehet mondani, hogy a Bibliának, egyes iratainak a keletkezését ma jóval világosabban látjuk, mint a régebbi nemzedékek. Sok mindenfélét sikerült különösen a keresztyénség keletkezésére vonatkozólag tisztázni. Sok olyan részben elfeledett, részben eltemetett emlék került elő, amely szilárd talajra állítja az ismereteinket. Hogy pl. csak egyet említsek. Sokszor az emberek egészen naivan gyanakszanak a Biblia szövegére. Úgy vélik, hogy azon az évszázadok folyamán sokat változtathattak, részben tévedésből, részben szándékosan, vagy hogy a Bibliát pl. a kolostoroknak a világít elzárt csendjében könnyű volt meghamisítani.

tani. Azt gondolják: még ha meg is lehetne állapítani, hogy pl. Márk evangéliomát valóban Márk írta, vagy hogy valóban Pál apostol írta az Újszövetségben a neve alatt ismert leveleket, ki tudja, hogy ezeknek a mai szövege azonos-e avval, amit Márk evangéliista vagy Pál apostol írt? Nos, a legtöbben nem is gondolják, hogy milyen naivak az ilyen nézetek. Ma a bibliai kéziratok ezreit tartja számon a tudományos kutatás, kutatók légiói vizsgálták végig szorgos és gondos munkával azoknak a szövegét és feljegyeztek minden legkisebb eltérést és különbözőséget. Az eredmény meglepő. Annak ellenére, hogy a könyvterjesztés ókori módja, a kézzel való másolás rengeteg hibára, eltévesztésre és szándékos változtatásra is adhatott volna okot és alkalmat, a Biblia szövege mégis hihetetlenül szilárd és egységes. Az egyház ezt a szöveget apróbb, leginkább lényegtelen hibáktól eltekintve pompásan, teljesen megbízható módon őrizte meg. A legutolsó 10 esztendőben nyilvánosságra kerültek Egyiptomban talált s kb. Kr. u. 250 táján keletkezett bibliai kéziratok. Ezek is csak a megállapított eredményeket igazolják. Pedig 300 táján sok panasz hangzott el az egyházban, hogy a bibliai szövegek hibásak és megbízhatatlanok. E miatt a keleti egyház Egyiptomban is, Palesztinában is, meg Szíriában külön-külön, de egyidőben az akkori tudományos eszközök igénybevételével megállapította a Biblia szövegét. A gyülekezetekben használt biblia-kéziratokat azután kicserélték javított szövegű kéziratokkal. A kódexeink is ezt a szöveget tartalmazzák, sokszor nagyon jó, sokszor meg hibákkal teli másolatokban. A legutóbbi időkig tulajdonképen erre a Kr. u. 300 táján standardizált szövegre voltunk utalva. De a kutatók közül is sokan azt tartották, hogy a régebbi szöveg az utóbbihoz képest elég sok és jelentékeny eltérést mutathatott. Nos, az újonnan felfedezett kéziratok a sokat keresett és évszázadokon keresztül eltemetett régebbi szöveget mutatják. S kitűnt, hogy a régebbi szöveg alig mutat eltéréseket s ami eltérés lenne található, legnagyobb részt jelentéktelen, a Biblia tartalmát egyáltalán nem érinti. Kitűnt az is, hogy a régebbi szöveg átlagkéziratai valóban sok panaszra adhattak okot, s hogy a standardizált szöveg általában jó és megbízhatónak látszik.

II.

Ez csak egy példa. Szaporítani lehetne az ilyen eseteket. Fontosabb azonban ennél egy másik megállapítás. A nagyobb zavart a Biblia könyve körül az a kérdés szokta okozni, hogy *vájjon a Biblia tudósítása megbízható-e*. Ennél a kérdésnél megint csak két példát hozhatok fel. Az egyik vonatkozik mindenjárt a Biblia első lapjára. Igen sok mai olvasó már itt az első lapokon megbollik. Tudja, hogy a világ teremtésénél senki sem volt ott s ami még súlyosabb: a tudományos kutatás megállapította, hogy a világ teremtése nem folyt le rövid hat nap alatt,

hanem évek millióit vette igénybe. íme tehát, — mondják — a Biblia téved, megbízhatatlan s ha mindenki az első lapján téved, akkor mimódon lehet az Isten igéje? Nos, természetes, ha a Biblia első lapján a világ keletkezésének a tudományos leírását várom, akkor azt kell mondani, hogy a mai tudományos ismereteink megbízhatóbbak és alaposabbak, mint azok, melyeket évezredekkel ezelőtt egy neve szerint ismeretlen zsidó ember képviselt. Kár is ezen vitatkozni. Helytelen az is, amivel keresztyén részről ismételten megpróbálkoztak, hogy valamiképen összhangba hozzák a modern tudományos eredményeket a Biblia első lapjának a tudósításával. Azonban a helyzet helyes, mondjuk úgy „tudományos” felismeréséhez tartozik hozzá az is, hogy a Bibliának és a modern tudománynak ez a szembeállítása helytelen. A Biblia tudósítása ugyan a saját korában összhangban volt az akkori „tudományos” ismeretekkel, azonban akkor sem akart „tudományos” tudósítás lenni a világ keletkezéséről. Eredetileg is a hitnek a hangja szólalt meg benne s olyan kérdésekre adott feleletet, melyekre a „tudomány” és a tudományos kutatás sem akkor, sem pedig ma nem tud feleletet adni. A modern tudományos kutatás feltáráhatja a világ keletkezését, felderítheti annak folyamatát és egyes korszakait, rekonstruálhatja, megállapíthatja azokat az okokat, melyek az egyes változásokat előidézték. Ezen túl azonban a tudományos kutatás nem jut el. Talán valószínűsítheti a tudományos kutatás azt is, hogy a mögött a nagyszabású és értelmünk számára szinte felnérhetetlen folyamat mögött, mely a világot létrehozta, kell lennie valami végső, a világon magán kívül fekvő oknak, sőt — hogy emberi nyelven szólunk, — valami világfölényes intelligenciának. De mit kezdjünk és mit kezdhetünk mindenivel? A világfölényes intelligencia nem Isten, kiváltképen pedig nem az az Isten, aki-ről a Biblia tesz bizonyásot, hanem emberi elképzelés. Erről az elképzelésről lehet vitatkozni, sok érdekeset írni és állítani, de az elméletben nem jutunk vele túl.

A Biblia evvel szemben azt mondja, hogy a világot nem valamiféle végső ok, nem is valamiféle világfölényes intelligencia hozta létre, hanem Isten teremtette. S ez a szó „Isten” nemcsak valami „vallásos” kifejezés, „fogalom” annak a számára, amit objektív tudományos nyelven „végső ok”-nak vagy „abszolútum”-nak vagy valami hasonlónak nevezünk. Mert ez, hogy »végső ok”, meg „abszolútum” végeredményben emberi nevek, emberi értelmünk kitalálásai s ha többet csinálunk belőlük, mint emberi fogalmakat, akkor magunk faragunk magunknak bálványokat. Nem annyira gyermekded módon, mint az általunk sokszor nagyon megvetett műveletlen és primitív pogányok valahol a legsötétebb Afrikában, de végeredményben ugyanolyan módszer szerint, modernül, korszerű eszközökkel. Az eredmény is ugyanaz: értelmünk erejével és művészettel finoman kifagadtott kép. Ezzel ellentétben a Biblia bizonyásot tesz arról, hogy a

világot Isten *teremtette*. És pedig nem valami „ismeretlen istent”, hanem *az Isten, az egyetlen, élő Isten*. Bizonyásogat tesz arról, hogy ez az Isten a világot a végtelen és értelmünk számára fell foghatatlan bölcsesége szerint teremtette s hogy ebben a világba Ő állított bele bennünket. Ügy állított bele, hogy az Ő képére és hasonlatosságára teremtett minket. Ez más szóval azt jelenti, hogy bennünket, teremtményeit ugyan uralkodásra rendelt ebben a világban, de mégis úgy teremtett, hogy nekünk Ő az urunk, a parancsolónk. Mi pedig csak úgy élhetünk emberi, vagyis a lényünk célját betöltő életet, ha neki szolgálunk és engedelmes kedünk. Mindez nem lehet tudományos kutatással megállapítani s mindez ma éppen olyan aktuális, mint volt két és háromezer ével ezelőtt. Ebben a Biblia tudósítása fölötté áll az idők változásainak. A modern természettudományos megismerést és a Biblia bizonyásátételét egyszerűen nem lehet egy nevezőre hozni.

Pedig ehhez még hozzá kell tennünk valamit. A Biblia arról tanúskodik, hogy Isten teremtette a világot, s hogy a Teremtő Istennek hatalmában van az egész világ, mi emberek is. Isten nekünk is urunk, velünk, életünkkel is rendelkezik. De ha a Biblia nem mondana többet Istenről, akkor ezt úgy is lehetne érteni, hogy Isten a kikerülhetetlen sors, a végzet, melynek teljesen ki vagyunk szolgáltatva. Isten végzettszerűen szigorú voltát, a neki kiszolgáltatott voltunkat annál erősebben érrezzük, minél inkább rájövünk arra, hogy életünkben milyen sok minden van, ami Istennek ellenére van, neki nem tetszik. Akkor feltárul előttünk az is, hogy az Isten, a minket teremtő Isten halálos öleléssel szorít bennünket, mert vétkeztünk ellene, elszakadtunk tőle, nélküle, a szó szoros értelmében istentelenül, azaz Isten nélkül élünk. De a Bibliából szól hozzánk más valami hír is. Ez azt mondja, hogy az az Isten, aki büntet és bűnünkért kárhozatba taszít minket, nekünk *Atyánk* a Jézus Krisztusban. Megváltottai vagyunk, Krisztus által kiszabadít a bűn és halál hatalmából, életet ad. Ez a Biblia üzenetének az értelme. Ezt kell belőle meghallanunk. Ha ezt meghalljuk, akkor lényegtelenné és mellékessé válik minden egyéb. Akkor természetes, hogy a Bibliától nem követelhetünk modern természettudományi vagy történeti ismereteket. De viszont sehol másutt, semmiféle akármilyen fejlett modern tudományban sem közelít hozzánk Isten. Isten csak Jézusban szól hozzánk és ment meg minket.

Ezzel elérkeztem a második példához, amit említeni akartam.

A mai ember az evangéliumokban Jézusról szóló tudósítást keres. Az a fő kívánsága, hogy a tudósítás legyen hiteles. Az evangéliumokat történelmi életrajz-féléknek tekinti. Azt ugyan még hajlandó megérteni, hogy ezek az életrajzok nem olyan tökéletesek, mint ha a mai történettudomány eszközeivel alkották volna meg azokat. Azonban úgy véli, hogy az evangéliáknak az első kötelessége és feladata mégis csak az lett volna, hogy a saját koruk történetírásának a mértéke szerint

mondják el Jézus történetét. E helyett egészen más dolgokat találunk az evangéliumokban. Tele vannak csodás eseményekkel!, melyekkel a modern természettudományon nevelődött ember nem tud mit kezdeni. De ez még csak hagyján. A csodákat a mai ember hajlandó elintézni a legenda szóval. Úgy véli, régente az emberek olyan naivak voltak, hogy azonnal csodákat szimatoltak, ha valamit nem tudtak megérteni. De vannak sokkal súlyosabb kérdések is. Az evangéliumok egyáltalán nem számolnak olyan szempontokkal, amelyek minden történetírás számára magától értetődnek, még akkor is, ha primitív krónikával van dolgunk. Az evangéliumokban pl. semmit sem hallunk arról, hogy Jézus hogyan fejlődött, hol és mit tanult, kinek a hatása alatt nőtt fel. Ennél még feltűnőbb, hogy az evangéliumokban jóformán semmit sem olvasunk a Jézus által elindított mozgalom külső lefolyásáról, azokról az okokról, amelyek miatt meg kellett halnia stb. Mindezek súlyos kérdéssé válnak a modern ember számára, ha kissé gondolkodva olvassa az evangéliumokat. A mai ember szívesen hallana arról, hogy Jézus valami megragadó szép új eszmét, tant, filozófiát hozott a világba. Legalább is azt keresi az evangéliumokban. Sokszor hallhatjuk pl., hogy Jézus hozta a szeretet eszméjét a világba s hogy ő alapította meg a szeretet vallását. Azonban éppen az evangéliumokat tárgyaló kutatók világosítanak fel bennünket arról, hogy ez téves. Az evangéliumok nem filozófiát tartalmaznak, Jézus nem hozott új eszméket, a szeretet parancsa pedig már megtalálható az Ószövetségben. Azután észre kell vennie a modern embernek, hogy Jézus világot boldogító vagy megváltó eszmék és tanítások hirdetése helyett maga lép ki az evangéliumból és valami hallatlan igényt támaszt velünk szemben. Ezt egész röviden úgy lehet kifejezni, ahogy azt János evangéliumában olvassuk. Jézus ott azt mondja: „Én és az Atya egy vagyunk.” (Ján. 10, 30.) „Aki engem látott, azt látta, aki engem elküldött.” (Ján. 12, 45.) Az egész Újszövetség tele van avval, hogy aki Jézussal találkozik, az Istenkel találkozik, s hogy másként Istennel nem is lehet találkozni, legalább is Istennel, mint Atyával nem lehet másként találkozni, mint Jézuson keresztül, ö az út és pedig az egyetlen út az Atyához. Ha valaki más úton akar közeledni Istenhez, akkor tévútra kerül, vagy saját maga alkotta isteneket, „bálványokat” hajszol. Minderről az evangéliumok nem történeti tudósításokat közölnek. Akkor járunk el a leghelytelenebbül és akkor ismerjük leginkább felre az evangéliumot, ha azt történeti tudósításnak, valami primitív krónikának tekintjük, és azt a mértéket alkalmazzuk rá, melyet a történeti tudósításra alkalmazni szoktunk és alkalmazni lehet. Az evangélium kevesebb is, meg sokkal több is, mint a történeti tudósítás. Kevesebb, mivel nem elégíti ki a történetkutató kívánságát. De sokkal több is, mivel hasonlítatlanul többet ad, mint amit a legjobb és leghitelesebb történeti tudósítás adhat. Az evangélium a tanúnak a tanúvallomása,

bizonyágtétele. A tanú is számot tart a megbízhatóságra és szavahihetőségre. Azonban a feladata egészen más, mint a történetíróé. A tanú személyes felelösséggel tanúskodik. Az evangéliumok is így tanúskodnak. Tanúskodnak Jézus mellett. Ahogy ők maguk egész hitükkel csüngenek Jézuson, úgy törekszenek tanúskodásukkal, bizonyágtételükkel arra, hogy mások, mi is higgyünk. Döntésre szólítanak fel és döntést követelnek.

Az a döntés, melyről szó van, nemcsak azt jelenti, hogy el kell fogadnunk az evangéliumokat vagy el kell utasítanunk őket. A döntés az evangéliumok — s velük együtt Jézus — mellett más szóval a hit. Az evangéliumok s velük együtt az egész Üjszövetség hitet akarnak ébreszteni bennünk. Az Újszövetségbe foglalt ige maga is munkálja bennünk a hitet, úgyhogy az írás állandóan eszköze Istennek, az Ő Szentléleknek. Ezért sokkal több az evangélium, mint a történeti tudósítás. Általa óhatatlanul döntés elő kerülünk s e döntés egyúttal felölünk való döntés is.

A mai ember számára talán éppen ez a legkényelmetlenebb és a legkellemetlenebb. Mert a mai ember szeret mindenféle állásfoglalás, különösen minden egyoldalú állásfoglalás elől kitérni. Annyira vérébe ment már át az a hiedelem, hogy a világban minden igazság csak relatív, hogy már nem is tud kiállani valami mellett, legfeljebb, ha a tömeg sodorja magával. Teljesen átment a vérébe az a meggyőződés, hogy nem érdemes semmiben sem hinni. Ezért értelmetlenül áll, mikor az evangélium hitet követel. Pedig az evangélium döntésre, hitre kényszerít. Ezért olyan nagyon nehéz olvasni, ezért olyan nehéz a mai embernek beleszokni a gondolkodásába, a lékgörébe.

Amikor a Biblia szól hozzánk azt akarja, hogy mi is úgy tegyünk, mint a vakon született (Ján. 9, 1 kk.). Ennek a szülei is kitértek a döntés elől, mikor a farizeusok kutatni kezdték, mi is történt. De a vakon született bátran tanúságot tett Jézusról. Hiába mondják neki a farizeusok: „Mi tudjuk, hogy ez az ember (t. i. Jézus) bűnös.” Mégis csak azt felelte: „Ha bűnös-é, nem tudom: egyet tudok, hogy noha vak voltam, most látok.” (Ján. 9, 25.) — Mi is úgy vagyunk mint ez a vakon született. Talán nem tudunk megfelelni sok mindenféle ellenvetésre és kétségre, melyet a Biblia olvasásakor támaszt bennünk. De ha a Lélek megnyitja lelki szemünket a lelki vakságból, akkor a kétségeink eltörpülnek, jelentéktelenné, semmivé foszlanak szét. Döntően fontos akkor csak az az egy: „Noha vak voltam, most látok.” Ez pedig ma sem nyilatkozhatik meg másként mint a vakon-született: „Hiszek, Uram!” Az evangélium pedig hozzáteszi: „És imádá öt.” (Ján. 9, 38.)

III.

Gondoljuk át még egyszer az elmondottakat. Akkor meglájkuk, hogy a legnagyobb nehézséget a Biblia olvasásánál, a

Biblia igéjére való hallgatásnál az okozza, hogy a mi modern, tudományos és felvilágosult gondolkodásunk visszhangját keres-sük benne. Egészen önkénytelenül ezt a mi gondolkodásmódunkat tesszük meg a legfőbb kritikai szemponttá és mértékké. Azt gondoljuk, ami annak nem felel meg, az nem is lehet helyes és igaz. Holott a mi gondolkodásmódunk is nagyon relatív és tökéletlen. Más népek más kultúrák keretei között másként gondolkodnak. Nem biztos, hogy a mi szempontjaink minden a legjobbak és leghelyesebbek. Ez még világosabbá lesz előttünk, ha néhány vázlatos szóval a Biblia üzenetének a velejét igyekszünk magunk elé állítani.

Első helyre azt a megállapítást kell tenni, hogy a *Biblia mindig az élő Isten színe elé állít minket*. A Biblia nem fejtegetéseket, okfejtéseket vagy elmfuttatásokat között Istenről, nem is nyitja meg lapjait annak, amit az emberek elgondolásukban vagy bölcselkedésükben elképzelnek Istenről. Ellenkezőleg az ilyesmit kizárra. *A Biblia avval a hallatlan igénnyel lép elénk, hogy lapjain maga az élő, egyetlen, igaz Isten szólal meg*. Az az Isten, akinek a gondolatai és útai elérhetetlen magasságban vannak mindenféle emberi gondolat és terv fölött (Ezs. 55, 8.). Mégis ez az Isten szólítja meg az embert, választ ki maeának népet, törvényt ad neki, hívja a gyermek Sámuelt és szolgálatába állítja zsidó vallásának a fanatikusát, Pált, hogy apostolává tegye. Kihívja családja köréből Ábrahámöt és messze idegenben ad neki új hazát, kimenti Mózest a fáraó kezéből, igéjét adja prófétáinak az ajakára. Nekünk is jogot ad arra, hogy hozzá kiáltsunk: „Kiálts hozzá és megfelelek, és nagy dolgokat mondom neked és megfoghatatlanokat, melyeket nem tudsz” (Jer. 33, 3.). A Biblia bizonyságot tesz a kegyeseknek arról a tapasztalásáról, hogy Isten meghallgatja őket. A „könyörgést meghallgató”¹⁴ Istenhez „folyamodik minden test” (Zsolt. 65, 3.).

Isten a Bibliában úgy szólít meg bennünket, hogy 'rávilágít állapotunkra és újjáteremt bennünket.

Minden ember érzi és tudja, hogy valami nincs rendben vele. Visszahozhatatlanul a halál karmaiban vagyunk. Csak ha visszasüllyedünk az állati lét öntudatlanságába, akkor tudunk beletörődni a halál végzetébe. Amíg azonban öntudatos emberi életet élünk, addig a kétségebes erekjével küzdünk az életünket a megsemmisülésbe taszító szörnyű sors ellen. Amiota csak ember él a világon, azóta értelmének és akaratának az erekjével minden elképzelhető utat megpróbált, hogy szétfeszítse végzetének kegyetlen bilincseit. De hiába minden. A Biblia láttatja meg velünk ennek a szörnyű sorsnak a titkát. Élet nincs Isten nélkül, az életnek az egyetlen örök forrása az Isten. Azért vergődünk tehetsetlenül a halál-sors bilincseiben, mivel Isten nélkül élünk, sőt Isten ellen, vele szembehelyezkedve akarunk élni. Ha ebből a helyzetből ki akarunk menekedni, csak még inkább eltávololunk Istantól, bármit próbálunk is. Ezért érezzük és tudjuk, hogy

életünk körül valami nincs rendben. Ezt az Isten nélküli, vele szembefordult, neki engedetlen életet jelöli meg a Biblia avval a sokszor emlegetett, sokaknak unalmas névvel: „*bűn*”.

Mikor Isten megszólít bennünket, egyszerre világossá lesz életünknek ez az alapvető nyomorúsága, világossá lesz előtünk a bűn kegyetlen valósága, világossá lesz előtünk a mi bűnünk, az, hogy mi is Isten nélkül élünk, egész valónkkal engedetlenek vagyunk iránta. A Biblia ezért beszél oly sokat a bűnről. De ha Isten nem tenne egyebet, mint hogy megszólításában feltárná elesett, elveszett voltunkat, akkor csak annál mélyebbre taszítana bele a halál borzalmaiba. *Isten azonban akkor, amikor megszólít bennünket, ki is akar ragadni elesett állapotunkból, újra lábra akar állítani, új életet akar belénk önteni. Ezt cselekszi Isten Jézus által.* „Aki az én beszédemet hallja, — mondja Jézus, — és hisz annak, aki engem elküldött, örök élete van” (Ján. 5, 24.). Isten azon az igén keresztül újítja meg az életünket, teremt újjá bennünket, mely a Bibliában szól hozzáink.

Csodálatos és hihetetlen ez. A Biblia üzenete ma is bolondság és botránkozás sokak szemében, mint ahogy azt már Pál apostol megmondotta (v. ö. I. Kor. 1, 18. kk.). Azért tudunk olyan nehézen Bibliát olvasni, azért olyan érthetetlen, olyan idegenszerű és olyan megfoghatatlan a számunkra, mivel valahol, a szívünk mélyén ott ül a dacos kevélység és a fölényes elbizakodottság, mely botránkozásnak, öreg asszonyoknak való mesének és bolondságnak tartja az írás üzenetét. Ezt az ősi gyanakvást és hitetlenséget nem is tudjuk a saját erőnkkel kitépni a szívünkben. De Isten kezében vagyunk mindannyian, Ő átsegít ezen a legnagyobb nehézségen is. Ezt ne úgy értsd, hogy most már minden mindegy. Ne gondold, hogy most várnod kell, amit Isten cselekszik. Mert Isten már cselekedett. Lehet, hogy egészen esetleges körülmények, valamiféle ígéret, mely elől nem térhettél ki, vagy valami más véletlen ok hozott ide. De itt, ezen a konferencián, a bibliamagyarázaton, előadásokon keresztül márisszák szólt hozzád Isten. Ezen az előadáson keresztül is szólt hozzád, bármilyen tökéletlenek voltak az én emberi szavaim.

Most rajtad a sor, hogy hazamenj és csendben ülj le a Bibliád mellé, türelemmel figyelj a szavára, küzdd le a nehézségeket és mondjad imádkozva, mint egykor Sámuvel: „Szólj, Uram, mert jól hallja a te szolgád!”

Akkor nem veszett kárba rajtad ez a nap, akkor egyre inkább megújul az életed. Meglásd, hogy könnyebbé is válik akkor az élet baja, küzdelme és terhe. Meglásd, akkor megtelik a te életed is olyan örömmel, amilyenről eddig nem tudtál, olyan örömmel, amilyet a világ nem adhat. Akkor találsz rá igazán önmagadra.

A Biblia, az Isten igéje oldja meg a te életednek a megoldatlan, fájdalmas kérdéseit is. Fogadd el az útbaigazítását, hallgass a szavára!

A Biblia az Egyház könyve.

A Biblia és az Egyház szorosan, elválaszthatatlanul összetartozik. Ezt nemcsak mi tudjuk, akik az Egyházban élünk és mint keresztyének olvassuk, tanuljuk és használjuk a Bibliát. Tudja ezt a Krisztus-ellenes világ is: mindig együtt támadja a Bibliát és az Egyházat. Számára mindenki egyformán ellenség és világosan látja, hogy az Egyházon nem arathat diadalt addig, amíg a Biblia szava elevenen hangzik és hitre, hitelre talál. Viszont a Bibliát sem győzheti le addig, amíg az Egyház magasra tartja kezében, amíg igéjét és üzenetét hirdeti. Ezért áll meg a kettős téTEL: *Egyház nélkül nincs Biblia és Biblia nélkül nincs Egyház*. Pozitív formában ugyanezt így fejezhetjük ki: az egyház csak addig Egyház, amíg Istennek a Bibliában kinyilatkoztatott igéjét tolmacsolja. *A Biblia mindig Egyházat épít és csak Egyházat épít*. Evangélius egyházunk a Biblia egyházépítő funkcióját avval a tanításával fejezi ki, hogy a Biblia az Egyhában az egyedi zsírormárték hit és élet dolgában.

I.

Egyház nélkül nincs Biblia, — mondottuk. Kísérjük figyelemmel a keresztyénség történetét: azonnal meg kell látnunk, hogy elejétől fogva minden volt az Egyháznak Bibliája. Jézus a hegyi beszédben az írást idézi és magyarázza, mikor feltárja a parancsolatok igazi értelmét. Avval, ami „megmondatott a régiéknak”, szembe állítja a néki adott isteni hatalmat: „Én pedig azt mondom néktek...” Ellenségei megvádolják, hogy „feloldja a törvényt és a prófétákat”, azaz hogy munkájával támadja, sőt hatályon kívül helyezi az írást. De Ö tudja és hirdeti: nem azért jött, hogy feloldja, hatálytalanítsa az írást, hanem hogy betöltsé. Mert ég és föld elmúlhatik, de „a törvénybői egyetlen jóta vagy pontocska el nem múlik, míg minden be nem teljesedik” (Máté 5, 17 kk.).

Amikor az első pünkösdi alkalmával Péter apostol megszólal a véleményében megoszott, álmélkodó és csúfolódó sokaság előtt, első szavával azt hangsúlyozza: abban, ami a sokaság szeme láttára végbe megy, Jóel próféta prófétálása teljesedik be. Azután elkezdi Krisztust hirdetni, vagyis az írás világításába állítja Jézust s azt, ami vele történt (Csel. 2, 14 kk.). Az első keresztyén gyülekezetek is úgy alakítják ki életformájukat, hogy

az írást veszik segítségül, annak az útmutatása dönt vitás kérdésekben, az világosítja meg, amit Isten Krisztussal tett. Végig lehet kísérni ezt azóta is az Egyház történetében.

A Bibliában foglalt szent iratoknak ezt az alapvető jelentőségét szokták úgy kifejezni, hogy a keresztyénség „könyvvallás”, mint ahogy más vallások is vannak, amelyeknek a számára a szent irataik alapvető jelentőségük. De ez a kifejezés nemcsak nagyon pontatlan, hanem megtévesztő is. Pontatlan azért, mivel egészen más értelemben szent könyv a Biblia, mint pl. a Korán vagy az indiai vallások különféle szent iratai. Ezek a szent iratok általában e vallások „igazságait” foglalják magukban. *A Biblia sokkal több, mint vallási vagy kinyilatkoztatott „igazság”-ok tárháza, t. i. bizonyága, állandó hordozója és közvetítője a Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában kiteljesedett megváltásnak.* De az említett meghatározás egyenesen megtévesztő is. Megtévesztő annyiban, amennyiben azt a benyomást kelti, mintha a Biblia egyoldalúan fölötte állana az Egyháznak, mintha az Egyházat a Biblia hozta volna létre. Ennek a megtévesztő, de nagyon gyakori félreértsének az elkerülése végett állítottuk első helyre azt a tételel: „Egyház nélkül nincs Biblia!” Fel kell ismernünk s meg kell látnunk t. i. azt, hogy nemcsak az Egyház él a Bibliában hozzánk szóló kinyilatkoztatásból, hanem' hogy a Biblia sem Biblia az Egyház nélkül, vagy más szóval, hogy a Biblia csak az Egyház által szent könyv.

Hogy ezt felismerhessük, gondolnunk kell arra, *hogyan alakult ki, jött létre a Biblia.* Az dszöveiségi szent iratokat a kialakuló keresztyénség magától értődő módon vette át a zsidóságtól, sőt egyenesen kisajátította azokat. Hiszen pl. Pál apostol nyomatékosan hangoztatja, hogy a zsidóság számára az írást lepel takarja le s ez csak „Krisztusban” hull le, akkor, amikor az Úrnak a Lelke szabaddá tesz bennünket (v. ö. II. Kor. 3, 12—18.). Isten csodálatos akaratából az Egyház lett az igazi Izrael, neki adta Isten az írást. Így tette magáévá, használta az Egyház az ószövetségi iratokat, mivel önmagát tudta annak a „választott nemzetének”, a „szent nép”-nek (I. Pét. 2, 9.), sőt pontosabban az igazi, a nem test szerint való, hanem az Isten Lelke által teremtett Izraelnek, amelynek Isten magát ezekben az iratokban kinyilatkoztatta. Az Egyházban tárja fel az Ószövetség az igazi és teljes értelmét. Mert a tulajdonképeni tartalma szerint ez a könyv több mint a zsidó nép történetének az emléke, a zsidóságnak adott törvény és prófécia. Ez a könyv *bizonyáság-tétel Krisztusról.* Ezért az Ótestámentom igazi értelmét csak az fogja fel, aki felismeri, hogy az Krisztusban teljesedett be. Ezek az írások — mondja Jézus, — „rólam tesznek bizonyásot” (Ján. 5, 39.). Ezt ismerte fel az Egyház, amikor az ószövetségi szent iratokat a magáévá tette, sajátjául elfogadta.

Még jobban látszik az *Újszövetségnél*, hogy a benne foglalt iratokat az Egyház válogatta össze és tette meg szent irataivá.

Az Újszövetségben foglalt 27 hosszabb, rövidebb irat közül csak a Jelenések könyve lép fel avval az igénnyel, hogy a Szentlélek sugallatára keletkezett, hogy — amint mondani szoktuk, — „inspirált” irat. Ellenben pl. Lukács evangéliumának a bevezető soraiban azt olvassuk, hogy a szerző „szorgalmasan végére járt” minden napnak, amit megírt. Azoktól, „akik kezdettől fogva szemtanúi és szolgái voltak az igének”, tudakolta meg, amit elmondott (Luk. 1, 1—4.). Lukács a történetíróhoz hasonlóan jár el s olvasónál arra tart igényt, hogy írását úgy olvassák, mint a megbízható krónikás szavahihető elbeszélését. Pál apostoli felelősséggel írja a leveleit, bennük utasításokat ad és rendelkezik: vitás kérdésekben keresi a helyes döntést, ha lehet Jézus szavára hivatkozva, mint pl. a házassági elválás kérdésében (í. Kor. 7, 10.). Tudatában van annak, hogy mint „Krisztus szolgája” apostoli tisztében Urának megbízásából jár el (pl. v. ö. I. Kor. 5, 3—4.), azonban ennek ellenére sem nyilvánítja írásait, leveleit isteni döntéseknek, rendelkezéseknek, vagy a Szentlélek által adott kinyilatkoztatásnak. Az Egyház mégis felismerte, hogy az apostoli levelek Isten gondoskodásából a kinyilatkoztatás gazdag kincseitől őrzik és közvetítik állandóan számunkra. Az Egyház vidékenként eltérő módon különböző eszközök igénybevételével, de végeredményben nagy egyhangúsággal állapította meg azokat az iratokat, melyeket az Öttestámentomban összegyűjtött szent iratok mellé mint Újszövetséget fogadhatott el. Az a mód, ahogyan a Biblia létrejött, tanúsítja, hogy Egyház nélkül nincs Biblia.

De nemcsak a Biblia létrejöttéről — tehát történeti szempontból — áll az, hogy Egyház nélkül nincs Biblia, hanem áll belső, tárgyi tekintetben is. Mindig az *Egyház számára* tárul fel, hogy az írásban Isten igéje szól hozzánk, mivel az írás Istennek üdvösséget szerző kinyilatkoztatását tanúsítja és hozza. Mi egyes keresztyének, mint az Egyház tagjai, mint a keresztség által a Krisztus hatalmába került hívek, mint az Ö vászontottai vesszük kezünkbe, olvassuk, tanuljuk és hallgatjuk az igét. Mert az *Isten igéje mindig az Egyházban szól*.

Ha valaki hitetlenül, az Egyházon kívül veszi a kezébe a Szentírást, akkor az különféle, származás, tartalom és keletkezési körülmények szerint nagyon eltérő iratok gyűjteménye. Van közte olyan, amely eredetileg esküvő alkalmával előadott énekek, ill. szerelmi dalokat tartalmaz („Énekek éneke”), van olyan is, amely „a kétkedő felvilágosodás és fáradt rezignáció szellemét” árasztja (a „Prédikátor könyve”).¹⁾ Eszter könyve telve van gyűlölettel a nem-zsidó népekkel szemben, róla már Luther azt mondotta, hogy a könyvre „annyira haragszik, hogy szívesen látná, ha egyáltalán nem létezne; mert nagyon is zsidó

¹⁾ V. ö. Eissfeldt: „Einleitung in das Alte Testament”, 1934, 553. lap.

szellemiséggel van tele és egészen pogány jellegű.²⁾ A Biblia első lapján elbeszélt teremtéstörténet nem egyeztethető össze azzal, amit a természettudományi kutatás megállapított a világ keletkezéséről. Hibás dolog, ha a Genesis elbeszélésével minden áron összhangba akarjuk hozni a geológiai és paleontológiáit kutatás eredményeit, illetve ezeket bele akarjuk magyarázni a teremtéstörténet szövegébe. A Bibliában foglalt történeti adatok között vannak olyanok, melyek a kritikai kutatás világításában nem bizonyulnak helytállóknak. Ez nemcsak az Ószövetségen fordul elő. A Csel. 15-ben közölt adatok az ú. n. apostoli konventre és a vele kapcsolatos körlevére vonatkozólag sem egyeztethetők össze maradéktalanul avval, amit Pál apostol Gal. 2-ben ír ugyanerről a találkozásról. Ezeket a megfigyeléseket még szaporítani lehetne. Keresztyén körökben sokáig nem voltak hajlandók elismerni ezeket a tényeket s különféle szempontok segítségével igyekeztek fenntartani a hagyományos nézeteket. Még ma is vannak sokan, akik az ilyesféle megnyilatkozásokat és megállapításokat a „hitetlen” teológia hamis, vagy legalább is megtévesztő állásfoglalásának tekintik, s úgy vélik, hogy a tudományos kutatás lezárt eredményeit tagadni kell, ha azok ellentétbe kerülnek a Bibliával. Azonban kétséges, hogy vájjon valóban a Biblia értelmében vett hitnek lehet-e mondani, ha valaki tény szerű igazságok elől elzárkózik, csak hogy ne kerüljön ellentétbe a Bibliával. Mert könnyen lehet, hogy nem a tudományos kutatás eredményeiben, de nem is a Bibliában van a hiba, hanem abban, aki hitével olyan dolgokhoz ragaszkodik s hitét olyan dolgokhoz köti, melyek eredeti és tulajdonképeni értelmük szerint nem is tartoznak hozzá a hithez.

A felsorakoztatott és — mint említettem, — még szaporítható tények azt mutatják, hogy a Biblia az Egyházon kívül nem Isten igéje, hanem nagyon különféle jellegű és nagyon különféle értékű történelmi dokumentumok gyűjteménye. Lehet az Egyházon kívül a Biblia az emberiség sokrétű és hihetetlenül elágazó vallástörténetének egyik megragadó fejezete is, de nem kinyilatkoztatás. Sőt lehet az is, hogy az emberi gondolkodás a Bibliát az emberiségre veszedelmes, sőt kárhozatos babonák, balvélemények tárházának minősíti s a legvadabb harcot indítja ellene. Az ókori Kelsostól és a bibliai szent iratokat elkobzó római császári rendeletektől fogva a bolsevizmusig ismételten találkozunk ilyen állásfoglalásokkal. Mindebből megérthetjük, hogy a Bibliának nem önmagában, mintegy elvonatkozva a használatától van tekintélye. Iratainak és magának a Bibliának a szentírás-jellegeit nem valami a Bibliától függetlenül megállapítható ténykörülmény kölcsönzi, hanem az Egyház. Kinyilatkoztatássá a Biblia nem önmagában, a használatától függetlenül, hanem azáltal lesz, hogy a Szentlélek

²⁾ V. ö. Eissfeldt id. h. 556. lap.

munkálkodik általa. A Szentlélek pedig bizonyoságot tesz Krisztusról (Ján. 15, 26.), akiben Isten kinyilatkoztatta magát. A Krisztus által küldött Vigasztaló vezet el bennünket „ minden igazságra” (Ján. 16, 13.). Általa bizonyosodunk meg annak igazsága felől, amiről az írás bizonyoságot tesz. Maga az írás győzi le tehát szívünk hitetlenségét és tesz bizonyossá a felől, hogy benne Isten nyilatkoztatja ki magát számunkra. De mindez az Egyházban megvégbe: Egyház nélkül nincs Biblia.

Vájjon azt jelenti-e mindez, hogy az Egyház fölötté áll a Bibliának? Vájjon az Egyház tekintélye biztosítja-e a Bibliának a szentírás-jelleget? Az elmondottak alapján ezeket a kérdéseket vissza kell utasítanunk. De mégis jó figyelni arra, hogy a katolikus egyház tanítása szerint a teljes érvényű bizonyítékot arra nézve, hogy a Biblia Isten Lelkétől ihletett könyv, az egyházi hagyomány adja.³⁾ A trienti zsinat döntése szerint egymás mellett áll az egyházban a Biblia és az egyházi hagyományok („traditiones”). Ugyané zsinat megállapítja, hogy az Ó- és Újszövetség összes könyveit, „mivel mindkettőnek (t. i. Ó- és Újszövetségnak) az egy Isten a szerzője”, valamint „a hitre és erkölcsre vonatkozó hagyományokat, melyeket vagy szószerint Krisztus adott vagy a Szentlélek diktált és a katolikus egyház szakadatlan folytonossággal őrzött meg, az egyház a kegyességek egyforma buzgóságával és áhítatával teszi magáévá és tiszteli”. A vatikáni zsinat hangsúlyozza, hogy a Biblia iratait nem azért tekinti az egyház szenteknek és, kanonikusoknak, mivel „tekintélyével approbálta őket”, hanem „mivel a Szentlélek ihletésére írattak és Isten a szerzőjük”.⁴⁾ A Biblia tehát a katolikus egyház szerint nem önmaga tesz bizonyoságot maga felől, hanem tekintélyét az biztosítja, hogy iratai „a Szentlélek ihletésére írattak és Isten a szerzőjük”. Ezt azonban a Bibliáról az egyháznak kell megállapítania, s így végeredményben mégis csak az egyház biztosítja a Biblia tekintélyét. Ehhez még hozzá kell venni, hogy a katolikus egyház szerint az egyház joga és kötelessége az írás értelmezése.⁵⁾ az értelmezés révén az egyház ugyancsak föléje emelkedik az írásnak. Mindez el kell utasítanunk. Nem az egyház áll az írás fölött, nem az egyház állapítja meg az írás értelmét: az egyháznak nincs hatalma Isten kinyilat-

³⁾ V. ö. pl. „Lexikon für Theologie und Kirche” 2. kiad. V, 424. lp.

⁴⁾ V. ö. Denzinger—Bannwart: Enchiridion symbolorum, 16—17. kiadás 1928, nr. 783 és 1787.

⁵⁾ A trienti zsinat határozata: „Senki se támaszkodjék saját okosságára és ne csavarja el — a hitnek és erkölcsnek a keresztyén tanítás építésére vonatkozó dolgaiban — a Szentírás [értelmit] a saját belátása szerint ellentében avval az értelemmel, melyet az anyaszentegyház állapított meg és állapít meg. Az anyaszentegyház dolga a szent iratok igazi értelme és értelmezése felől ítélezni.” V. ö. Denzinger—Bannwart, id. h. nr. 786. A vatikáni zsinat ezt a határozatot megújította; v. ö. id. h. nr. 1788. Hivatkozik e határozatra és idézi azt XIII. Leo is „Providentissimus Deus” c. encyklikájában, v. ö. id. h. nr. 1942.

koztatása fölött. Ellenkezőleg, az Isten az írást állandóan eszközül használja a Szentlélek munkája számára: az Egyházat is az íráson keresztül hívja hitre, megtérésre; az írás által ítéli meg és rajta keresztül részesíti vigasztalásban, kegyelmében és bűnbocsánatában.

Ezért nyomatékosan kell hangsúlyoznunk, hogy *a Biblia mindig az Egyházban szól s szentírásnak annak a révén bizonyul, hogy Isten Szentelke munkálkodik általa*. Az Egyháznak pedig évezredes tapasztalata, hogy Isten a Biblián, ill. annak egyes iratain keresztül végzi munkáját: az egész keresztyénséget általa „hívja, gyűjti, megvilágosítja, megszenteli és megtartja Jézus Krisztusnál az egy igaz hitben”. Erről a Krisztusban hívők milliói tesznek bizonyásogt minden nemzedékben. Sokszor majdnem mindegy az, hogy valaki maga veszi-e kezébe az írást vagy hogy az Egyház szolgái élő szóval hirdetik azt neki. Abban az írástudatlan középkori emberben vagy valahol Polinézia valamelyik elhagyatott szigetén élő egyszerű keresztyénben Isten éppen úgy az íráson, annak hirdetett igéjén keresztül munkálja a hitet, mint ahogy a fél megvakult, megsiketült, olvasni már alig-alig tudó, szót alig értő öreg nénike is mindig új hitet nyer azokon az igéken keresztül, melyek emlékezetében élnek. minden ige hirdetés, minden elcsendesedő elmélyült biblia-olvasás bizonyósága annak, hogy Isten állandóan hitet munkál Szentelke által az írás segítségével. De mindez az Egyházon belül van. *Amikor Isten Szentelke az Íráson keresztül hitet munkál, akkor mindig az Egyház tagjává tesz bennünket*. Ez áll még olyan határesetekben is, amikor valaki véletlenül kapja kezébe az írást s jut el általa hitre, de nem talál azonnal kapcsolatot valamelyik egyházi szervvel. Mert a hit azonnal felveti a kérdést, mellyel a szerecsen királyasszonynak a komornyikja fordult egykor Fülöphöz: „Mi gátol, hogy megkeresztelkedjem?” A keresztség pedig azonnal Krisztus Egyházának a tagjai közé iktat be bennünket.

Valóban, Egyház nélkül nincs Biblia.

II.

De éppen így áll a másik téTEL is, *Biblia nélkül nincs Egyház*.

Az elmondottak erre már nemileg rá is világítanak. Hiszen amikor Isten Szentelke az íráson keresztül hitet munkál, akkor egyúttal mindig az Egyházat építi. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a *biblikus hit mindig Krisztus-hit, a Krisztus-hit pedig mindig az Egyház hite. A Krisztus-hit vallói mindig az Egyház tagjai*.

Biblia, Krisztus-hit és Egyház így elválaszthatatlanul összetartoznak. Ez a mai embernek sokszor nagyon kellemetlen. Ma úgy van, hogy a modern világnézetek e három összetartozó valóságot együttesen és közösen támadják. De akárhányszor találkozunk olyan törekvésekkel is, amelyek a Bibliát és az Egyházat, vagy legalább is a vallásosságot egymástól el akarják válasz-

tani. Amikor pl. némelyek „dogmamentes” keresztyénséget és egyházat követelnek, akkor meg akarják ugyan tartani az egyházat, de elvetik a Krisztus-hitet. Sóka úgy vélik, hogy az ilyen követelésekkel kiszabadítják az egyházat a Biblia gyámságából, béklyóiból, és utat nyitnak a korszerű, modern vallásosságnak. A valóságban azonban az ilyen törekvések nemcsak a Bibliát vetik el, hanem aláássák az Egyházat is.

A Biblia ellen folytatott harc mindenkorban szükségképen az Egyház, sőt a keresztyénség elleni harccá lesz. Ezt állandóan megfigyelhetjük azoknál a vallásos áramlatoknál, melyek függetlenítő igyekeznek magukat a Szentírástól. Ebben az összefüggésben különösen két mozzanatra kell rámutatnunk.

1. Egyik azokban a nagyon sokrétű és különféle formákban megnyilatkozó áramlatokban áll előünk, melyek a vallás és a hit végső forrásává és mértékévé az ember belső átlését, röviden az „istenélményt” teszik. Legszélsősgesebb formájában ez a kegyesség mint *misztika* jelentkezik: az ember valahol tudatának a legmélyén, életének a legelrejtettebb és legitokzatosabb összforrásánál éli át az istenséget. Mert — e szerint a gondolkodás szerint — minden ember lelkében ott rejti azzal az örök „isteni szikra”, mely képessé teszi őt arra, hogy közvetlenül, mindenféle idegen elem kiküszöbölésével kapcsolatba kerüljön az istenséggel s azt átlélje. Így átléhetjük az istenséget a természet csodás világában, az emberi szellem és művészet nagyszerű alkotásaiban, az erkölcsi törvény kérlelhetetlen nagyszerűségében, a gondolat csodálatos mélységeiben stb. Misztikus átléles eszközévé lehet az önmagába bezárkózott embernek a világvalóságtól elszakadt meditációja éppen úgy, mint valami orgiasztikus tánc, melyben a rajongó lélek eksztázisba lendül át; az élet és a világvalóság titokzatos mélységeit feltáró zene, (pl. Beethoven IX. szimfóniája), éppen úgy, mint a technika alkotásainak csodálatos ritmusa, ha az ember az abszolutumnak az értelem hatalmába került csodálatos megnyilatkozását fedez fel benne. Sőt misztikus átléles forrásává lehet a Szentírás akárhány igéje is vagy pl. az oltári szentség, ha az lelkünk formáló tényezőjévé válik és ha azt arra használjuk fel, hogy általa lelkünk „nemesebb” részei telítődjenek az istenséggel.

A mai ember vallásossága igen erősen hajlik a misztika felé: természetrajongás, nagy emberek kultusza, a különféle valláspótlékok, mint pl. antropozófia, teozófia, okkultizmus stb., melyekkel a mai világban mindenfelé lehet találkozni, minden valamilyen formában a misztikus átlélesre támaszkodnak és azt használják fel, hogy kielégítsék a mai ember olthatatlan vallásos szomjúságát. Mert a mai emberben is benne ég kiirthatatlanul a vágy Isten és a Vele való közösség után. Ha ezt a vágyat nem elégítjük ki az egyházon belül, akkor menthetetlenül a babonának, a valláspótlékoknak és a különféle világnézeti áramlatoknak a rabságába kerülünk.

A másik mozzanat, melyre ebben az összefüggésben figyelni kell, talán még az említettől is veszedelmesebb, mivel még jobban átjárta az átlagos keresztyén gondolkodást.

2. *Hogyan ismerhetjük meg Istant és hogyan juthatunk el Hozzá?* Az embert minden igazolta ez a kérdés, ami óta csak a földön él. Keresztyén hitünk szerint azt valljuk: Istant úgy ismerjük meg, hogy kinyilatkoztatta magát. Ennek a kinyilatkoztatásnak a bizonyósága a Biblia. Isten Krisztus által és Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. Krisztusról tesz bizonyását az írás s Krisztus által jutunk el Istenhez. Mindez azonban sok embert nem elégít ki már csak azért sem, mivel hosszú idő óta szokássossá lett, hogy az egyházban a Biblia által tanúsított kinyilatkoztatás mellett hivatkoznak az ú. n. „természeti vagy egyetemes kinyilatkoztatás”-ra, arra, hogy Isten kinyilatkoztatja magát a természet világában, a történelemben és a lelkiismeretben is. Ennek az ú. n. „természeti vagy egyetemes kinyilatkoztatás”-nak a kérdését itt nem vehetjük részletes tárgyalás alá, az nem is tartozik bele ebben az összefüggésbe. De röviden mégis csak meg kell mondani a következőket.

Az írás is ismételten bizonyását tesz arról, hogy „az egek beszélik Isten dicsőségét és kezei munkáját hirdeti az égboltozat” (Zsolt. 19, 2. 5.). Pál apostol is hangsúlyozza, hogy „Isten látthatatlan valósága”, t. i. „örökkévaló hatalma és isteni fensége értelmes megfigyeléssel szemlélhető a világ teremtése óta” (Róm. 1, 19—20.). De ezenfelül bizonyását tesz Isten önmagáról oly módon is, hogy „esőt és termékeny időket” ad (Csel. 14, 17.) s hogy „a szívbe írt törvénnyel” kötelezi az embert az Ö szolgálatára (Róm. 2, 15.). Ezeknek a nyilatkozatoknak az alapján első pillanatra valóban úgy látszik, mintha lehetséges volna olyan isteni-ismeret, mely az írástól függetlenül jön létre s részben természetes ismerő képességünkre, részben pedig a természeti és történeti életnek, valamint erkölcsi tudatunknak az adottságaira támaszkodik. De az elmondottaknál szeretünk megfelelően arról, hogy a természetről, mint Istennek Róla bizonyását tevő művéről is a Szentírás szól. Magában véve a természet és a történelem világa nagyon sok értelmezésre ad módot. De ha a természet csodái és a történelem sorsfordulói mögött keressük az Alkotót, nem jutunk el ahoz az Istenhez, aki ról az írás tesz bizonyását. Még kevésbé tudunk e természetes isteni-ismeret alapján Istennek szolgálni, holott e nélkül minden isteni-ismeret üres elmélet: nem lehet vele semmit sem kezdeni, mivel nem teremt közösséget Isten és ember között. Ezért mondja Pál apostol is a galatákról, hogy nem ismerték Istant, mielőtt keresztyénekké lettek (v. ö. Gal. 4, 8.). Így az elméleti isteni-ismerés lehetősége az írás világításában ködbe foszlik szét. Mert a valóságban az ember nem szolgál Istennek. Ezért a természeti és történeti világban, az erkölcsi tudatunkban meglévő adott-ságok nem isteni-ismeretet és Istenkel való közösséget eredmé-

nyeznek, hanem inkább arra szolgálnak, hogy „ne legyen ment-ségünk” (Róm. 1, 20; 2, 12; 3, 9.). Amit természeti kinyilatkoztatásnak nevezünk, Isten ítéletes haragja alá helyez bennünket, mivel azt nem arra használjuk, amit Isten céloz vele, t. i. az Ő szolgálatát és imádatát.

Sokan vannak, akik az írással szemben tudatosan hivatkoznak a természeti kinyilatkoztatásra, vagyis arra, hogy megtalálják Istenet a természet csodálatos világában, népek sorsában, az emberi élet sokszor meglepő, hihetetlen sorsfordulóiban és a lelkiismeret szavában. Ezt az isten-ismeretüket szeretik szembe-helyezni a bibliai kinyilatkoztatással és akárhányszor úgy vélik, hogy általa közelebb jutnak Istenhez, mint az ige segítségével. A természet nagyszerűsége inkább tölti el őket istentiszteleti hangulattal, mint a templomban hangzó Isten igéje, a Szent-írásból pedig legfeljebb a nagyszerű „eszméket” vagy az erkölcsi törvény feltétlen követelésének a hangját hajlandók meghallani.

Aikik így gondolkodnak, nem jutnak túl a kegyes hangulatokon és a magában véve nagyon tiszteletreméltő, de legtöbbször terméketlen moralizmuson. S ami még ennél is nagyobb baj: összetévesztik a maguk formálta istenképet az Istennel, az egyetlen, valóságos Istennel. A természet és történelem világa, a bennünket lelkiismeretünkben kötelező erkölcsi törvény valóban Istenről, t. i. a valóságos, élő Istenről, nem pedig valami értelmünkkel elképzelt istenségről tesz bizonyásogat. De ezt is az írás tanúsítja, mint fentebb már említettük. Bizonyítja ezt az a körülmény is, hogy az antik pogány világ az egyetemes kinyilatkoztatás alapján legfeljebb sejtett valamit az örökkévaló abszolutumból, de nem ismerte meg az élő, valóságos Istenet. Hasonló a helyzet ma is. A modern ember önkéntelenül az írás bizonyágtételére támaszkodik, mikor úgy véli, hogy a természet és történelem világából a lelkiismeretünkbe írt törvényből megismerheti az Istenet. De ha a modern ember elutasítja a Biblia Istenét, akkor áldozatául esik a saját értelme és balgatag bölcsesége által kigondolt istenségnak. Mert az, akit istenként tisztel, többé nem az élő, valóságos Isten.

A Biblia csodálatos üzenete, kinyilatkoztatásának a titka éppen az, hogy az élő, a valóságos, egyetlen Isten szólal meg benne és szól hozzánk bűnös emberekhez. A Biblia nem Istenrő/ szól. Nem úgy tesz, mint a bölcselkedő ember, aki a maga többé kevésbé bölcs és mély belátású gondolatait gyűjti csokorba vagy fejti ki rendszeres alapossággal valami pompázatos gondolat-építménnyé. A Biblia nem filozofál és nem az „isten-eszmét” fejtegeti, nem is eszményként rajzolja elénk az Istenet. Ha így volna, akkor a Biblia is pusztán emberi könyv volna. A Biblia avval az igénnyel lép fel, hogy sorai közt, emberi szavain keresztül Isten szól hozzánk. Istennek „az örök időktől fogva hallgatásba burkolt titka” (Róm. 16, 25.) szólal meg az írásban. Ahogyan egy második századbeli keresztyén író, Ignatius, antio-

chiai püspök írja: „Egy Isten van, aki Fia, Jézus Krisztus által nyilatkoztatta ki magát, a Fiú pedig [az Atya] hallgatásából megszólaló Ige” (Ign. ad Magn. 8, 2.). A csodálatos az: aki megnyitja a fülét ennek az üzenetnek, az csakhamar tapasztalja, hogy az igében *valóban* Isten szól hozzánk, sőt mi több: az ige által Isten ma is, állandóan véghez viszi rajtunk megváltását, mellyel kiszabadít minket a bűn és halál hatalmából, megújítja életünket az Ő csodálatos örök életére. Krisztusnak a megváltottai, kik e csodálatos szabadításban részesedtek, az Ő Egyházának a tagjai. Az ige tehát építi az Egyházat, sőt egyenesen azt kell mondanunk: *csak* az ige, a Bibliában hozzánk szóló ige építi az Egyházat.

Emberi balgaság, de sokszor az emberi nagyot akarás is megfelelkezik erről. Hányszor gondolták azt a keresztyénség történelme folyamán, hogy Istennek csodákra van szüksége ahhoz, hogy építse, vagy válságos időkben megmentse az Egyházat! Hányszor igyekezett a keresztyénség maga emberi eszközöket, mint pl. a tudománynak, a bölcselkedésnek vagy a földi hatalomnak a fegyvereit segítségül hívni, hogy az egyház ügyét előbbrevigye vagy egyenesen megmentse ellenségei kezéből! Milyen gyermekesen naivak az ilyen elgondolások, még ha a legjobb szándékból fakadnak is! Isten mindig az igével építi Egyházát. A reformáció története, az ébredések és a hivatásától eltántorodott egyház belső megújhodásai megannyi példák arra, hogy az ige Isten kezében hatalmasabb fegyver, mint bármiféle emberi tudomány vagy földi hatalom. A reformáció, az Egyház megújhodása elesettségének idei után, az ébredések mind az igéből táplálkoznak. A szomjas lelkek, kik mint szarvas a folyóvizekre, vágyakoznak, hogy Isten színe elé kerüljenek, mind az igét áhitozzak. A megfáradottaknak ez a vigasztalása, a megtört szíveket ez erősíti, ez eleveníti meg a megholt csontokat és részesíti a bűnbocsánat kegyelmében a töredelmes szívű megtérőket.

Biblia nélkül nincs Egyház. Mert a Biblia igéje építi, egyre építi s minden nemzedékben megújítja az Egyházat. Hányan veszik magános, elhagyatott lélkek köré kezükbe az írást, hánynak olvassák eleinte elvonult csendességben! De az ige közösséget teremt, egybegyűjt azokat, akik belőle erőt, vigasztalást és bűnbocsánatot merítenek. Mint amikor a kicsi patakok vizei egy közös mederbe gyűlnek össze, hogy nagy folyamban görögessék árjukat a tengerbe, úgy gyűjt az ige az Isten kegyelmében részesült lelkeket szent közösséggé, az Egyházzá.

Valóban, a Biblia az Egyház könyve. Belőle él és újul meg állandóan az Egyház, mint a mesebeli föniksz-madár, melyet ősrégi időktől fogva az Egyház képének szoktunk tekinteni.

III.

Ezzel elérkeztünk az utolsó ponthoz. Milyen értelemben áll az a *tétel*, hogy a Biblia az Egyház könyve? Erre a kérdésre mi evangélikusok azt szoktuk felelni, hogy *a Biblia hit és élet dolgában az egyedüli zsinormérték*.

Egyik hitvallási iratunk, a Formula Concordiae e szavakkal kezdődik: „Hisszük, valljuk és tanítjuk, hogy az egyetlen zsinormérték kizárolag az Ó- és Újszövetség prófétai és apostoli iratai: szerintük kell megbírálni és megítélni minden tanítást és az összes egyházi tanítókat. Mert az írás is azt mondja: „Az én lábamnak szövétneke a Te igéd és az én ösvényemnek világossága.” Ezt a reformátori tanítást szokták a 19. század közepe óta úgy feltüntetni, mint a lutheri protestantizmus „alaki elvét”, ellentétben az „anyagi elvvel” t. i. a hittel, ill. a hit által való megigazulásról szóló tanítással.⁶⁾ Ez a szembeállítás azonban könnyen megtéveszthet bennünket, sőt egyenesen hamis útra is terelheti a Bibliához való viszonyunkat, mert helytelen és hamis színben tünteti fel a Szentírás közvetítette kinyilatkoztatást.

1. A Szentírás által tanúsított kinyilatkoztatás minden azt jelenti, hogy Isten kilép elrejtettségből és a tőle elszakadt, bűnbe süllyedt emberrel újból közösségre lép. A kinyilatkoztatás tehát *mindig isteni cselekedet*. Így lép ki Isten elrejtettségből a Síai hegyen, amikor törvényt ad népének: a törvénnyel a tőle elszakadt embert akarja újból szolgálatába állítani, az engedetlenné lett embert engedelmessé tenni. A Krisztusban szerzett váltság is isteni cselekedet: Krisztust „Isten rendelte, hogy véres áldozatával véghezvige az engesztelest hit által” (Róm. 3, 25). Ugyanez állapítható meg akkor is, amikor a Bibliában, különösen pedig az Újszövetségben egyes kinyilatkoztatásokról van szó. Amikor pl. Péter apostol Caesarea Filippinél felismeri Jézusban „Krisztust, az élő Istennek a Fiát”, akkor Jézus szava szerint ezt a Mennyei Atya „nyilatkoztatta ki neki” (Máté 16, 16—17.). A kinyilatkoztatás mindenképen „az isteni valóságnak aktív leleplezése”.⁷⁾ A döntő hangsúly éppen azon az isteni valóságon van, mely a kinyilatkoztatás révén feltárul az ember előtt s amely a kinyilatkoztatás isteni cselekedete révén véghezviszi rajtunk Isten akaratát. Ezért a kinyilatkoztatáshoz nemcsak az tartozik hozzá, hogy nyilvánvalóvá lesz általa Isten haragja és kegyelme, vagy más szóval ítélete, mellyel minket bűnünkért sújt, és irgalmassága, mellyel minket Krisztusért kegyelmébe fogad, hanem éppen úgy hozzátartozik az is, hogy nyilvánvalóvá lesz a mi bűnünk és hitünk is.⁸⁾

⁶⁾ V. ö. Luthardt: „Kompendium der Dogmatik”, 14. kiadás, 1937, 125. k. lap.

⁷⁾ V. ö. Stephan: „Glaubenslehre” 3. kiad., 1941, 57. Ip.

⁸⁾ A kinyilatkoztatásnak ezt a „dialektikus” jellegét, tehát, hogy a

Mivel a kinyilatkoztatásban sűrűsödik össze minden isteni cselekedet, mely a megváltásunkat eredményezi, azért lehet a kinyilatkoztatás velejét abban összefoglalni, hogy az „a Szentírás szerint azáltal megy végbe, hogy Isten Igéje emberré lett s hogy ez az ember Isten Igéje volt. Az örök Igének a testbe öltözése, Jézus Krisztus Isten kinyilatkoztatása“.⁹) Egyfelől tehát Isten a kinyilatkoztatás igéjében (törvényben és evangéliumban) szól hozzánk és Krisztus által viszi véghez rajtunk Isten üdvösségszerző művét. Másfelől a kinyilatkoztatás tölünk hitet követel. Az ember Istenhez minden csak a fiatal Sámuel imádáságos lelkületével közeledhetik: „Szólj, Uram, mert hallja a te szolgád!“ (I. Sám. 3, 10.)

A kinyilatkoztatásnak ez a bibliai valósága a keresztyénségen sokszor elhomályosult, vagy legalább is háttérbe szorult. Különösen kétirányú félreértsre kell gondolnunk.

2. A kinyilatkoztatásban a hangsúly könnyen az isteni titok feltárására, előtünk emberek előtt való megjelentetésére kerül. Isteni titoknak sokszor azt tekintjük, amit értelmünk nem tud fel fogni. Ezzel a kinyilatkoztatás cselekedet-jellege háttérbe szorul, sőt esetleg teljesen elvész s a *kinyilatkoztatás természetfölötti „vallási igazságok” közlésévé lesz.*¹⁰) így értelmezi a kinyilatkoztatást a katolikus egyház. A vatikáni zsinat meghatározása szerint Isten bölcseségének és jóságának úgy tetszett, hogy „önmagát és akaratának örök végzéseit természetfölötti úton nyilatkoztassa ki az emberi nemnek”. Hogy ez pontosabban mit jelent, azt közelebbről a következő mondat érteti meg velünk: „Ennek az isteni kinyilatkoztatásnak kell tulajdonítani, hogy könnyű szerrel, határozott biztosággal és minden tévedés elkerülésével ismerheti fel mindenki az emberi nem jelenlegi állapotában is mindenzt, ami az isteni dolgokat illetőleg az emberi értelem számára önmagában véve hozzáérhetetlen“.¹¹) Ennek a gondolkodásnak a medrében az isteni kinyilatkoztatás a természetfölötti eszközök segítségével végbemenő isten-megismerés egyik sajátságos módjává lesz s végérvényesen elveszíti újszövetségi, biblikus értelmét.

De nemcsak a katolikus egyház esett áldozatul annak a tévedésnek, hogy a kinyilatkoztatásban természetfölötti „vallást igazságok” közlését keresi. Nem tudta ezt a veszedelmet elkerülni a protestantizmus sem. Nálunk ugyan sohasem veszett ki teljesen annak a tudata, hogy a kinyilatkoztatás Istennek üdvösségszerző cselekedete.¹²⁾ De nálunk is háttérbe szorult az

kinyilatkoztatás „törvény” és „evangélium”, különös nyomatékkal hangsúlyozza Eiert: „Der christliche Glaube”, 1940, 162. k. lpk., kül. 169 k. lpk.

⁹) Barth: „Die kirchliche Dogmatik”, 2. kiadás, I, 2, 1. Ip.

¹⁰) V. ö. „Lexikon für Theologie und Kirche”, 2. kiad., Vil, 682. k. lpk.

¹¹) V. ö. Denzinger—Bannwart, id. h. nr. 1785—1786.

¹²) V. ö. pl. a Quenstedtnél található meghatározást: e szerint a revejütio „actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum

üdvösségszerző cselekedet képzete a mellett, hogy a kinyilatkoztatás célja az emberi nem „üdvös tájékoztatása”. Mert még egykor Isten sok- és különféle módot alkalmazott minden napnak a kinyilatkoztatásában, ami az ember üdvösségeire vonatkozik, addig most „hiányoznak az újabb kinyilatkoztatások” és „Isten meghatározott könyvekben foglalta össze, amit a kinyilatkoztatott dolgokról az üdvösségekhez tudnunk szükséges”.¹⁴⁾ A Biblia mint könyv lesz e szerint az ó-protestáns gondolkodás szerint a kinyilatkoztatás summájává. Amíg a katolikus egyházban az eleven hagyományt megtestesítő hierarchia, ill. pápaság az isteni kinyilatkoztatásnak az állandóan kész eszközévé lehet, addig a régi lutheránus dogmatikusok a Szentírást teszik meg a kinyilatkoztatássá. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a Biblia az egyházi tan igazoló iratává, sőt egyenesen az egyházi tanok gyűjteményévé válik.

Pedig azt az egyházban már nagyon régen felismerték, hogy a Szentírást legkülönfélébb eretnekségek és szekták is felhasználják a maguk igazolására. Pl. Lerinumi Vince már 434-ben hangoztatja híres „Commonitorium” c. iratában, hogy a tévétanítóknál „alig található olyan oldal, amelyet ne kendőznének és színeznének az Ó- és Újszövetségből vett idézetekkel”. Tudják az eretnekek, hogy „bűük nem tetszenék senkinek sem, ha mezítelenül és leplezetlenül terjesztenék, azért illatosítják azt a mennyei nyelv illatával, hogy senki se vesse meg az isteni igéket, aki az emberi tévedéseket röviden visszautasítaná”.¹⁴⁾ A Szentírásnak ez a helytelen használata onnét származik, hogy azt nem a bibliai értelemben vett kinyilatkoztatás közvetítőjének tekintjük, hanem tágabb vagy szűkebb értelemben természetföltölti vallási igazságok közlésének. Egyházunk gyakorlati bibliahasználatát ez a vélemény még sokkal inkább átjárja, mint a hivatalos tanítását: ideje, hogy visszatérjünk a bibliai kinyilatkoztatás helyes felismeréséhez.

3. A másik hamis szempont akkor terjedt el, amikor a Szentírásnak az ó-protestáns szemlélete összedőlt s kialakult a „modern” protestantizmus. Ez a kinyilatkoztatásban nem isteni igazságoknak a Szentlélek ihletése útján létrejött közlését keresi, hanem az *emberi intuíció közvetlen isten-ismerését*. A kinyilatkoztatás helyévé e szerint a gondolkodás szerint a „vallásos átélés” vagy „a vallásos érzet” lesz, mivel a kinyilatkoztatás „Isten megnyilatkozása az emberi lelki életben”.¹⁵⁾ A keresztyénségben „a kinyilatkoztatás nem vallásos vagy etikai tanítás

suurn patefecit ad salutarem ejusdem informationem”. Schmid: Dogmaük, 7. kiad. 1893, 8. Ip.

¹³⁾ Baier nyilatkozata, közli Schmid, id. h. 8. k. Ip.

¹⁴⁾ V. ö. Eiert: „Der christliche Glaube”, 1940, 233 k. Ip.

¹⁵⁾ „Eine göttliche Kundgebung im menschlichen Seelenleben” — mondja Troeltsch, a „Religion in Geschichte und Gegenwart” 1. kiad., IV, 921. lapján.

vagy egyházi intézmény, hanem felfokozott és magasra emelt személyes vallásos élet, amely Jézustól indul ki, a lelkekkel belevonja az Ő személyes életébe, ezáltal felemeli és szabaddá teszi őket. minden tan vagy eszme csak kísérlet arra, hogy a vallásos személyiség életét értelmezze hatékony isteni hátterével együtt- es az értelmezés által közvetetté tegye”.¹⁶⁾

A kinyilatkoztatásnak ebben az értelmezésében teljesen el- veszett az újszövetségi hit és az újszövetségi kinyilatkoztatásnak az eredeti, tulajdonképeni valósága. Mert Istennek hozzánk szóló igéjéből, megváltást szerző művéből a „vallásos személyiség” belső átélése, „istenélmény”, a személyes élet vallásos felemelkedése és fokozása lesz. Természetes, hogy ilyen körülmények között a Biblia is elveszíti tulajdonképeni értelmét és jelentőségét. Azok, akikhez az Isten igéje szól s akiket Isten eszközül használ fel a megváltás művénél, „vallásos hősök”-nek minősülnek: szellemiségükben „zúgnak az igazi isteni élet folyamai”. A Bibliát ez a gondolkodásmód csak annyiban ismerheti el Isten igéjénekj amennyiben a vallásos hősök átélése és az ő koruk „nagy napjai”, „minden idők számára meghozták az alapvető döntést”.¹⁷⁾

4. Ha az elmondottakat áttekintjük, világosodik meg előtünk a protestantizmus útja. A Biblia mint Isten kinyilatkoztatásának eszköze — jórészt az inspiráció helytelen értelmezése folytán — tanná, tanok gyűjteményévé, az egyházi tan igazoló iratává, végeredményben „papiros-pápává” válik. Legfontosabbaknak benne azok a mondatok (az ú. n. „dicta probantia”) tűnnek fel, melyekkel az egyházi tant a másként tanító egyházakkal szemben bizonyítani lehet. Amikor azután részben a történeti szemléletmód alkalmazása a Bibliára, részben pedig a felvilágosult modern szellem érvényesülése az egyházi gondolkodásban megdönti az inspiráció-tant s vele együtt a Biblia meg- szokott szemléletét, akkor válik belőle a protestantizmus „alaki elve”. Ez az alaki elv nyerhet olyan értelmezést is, amely viszonylag közel jár a reformáció korának a gondolkodásához vagy még inkább az ó-protestáns tanhoz. De vehet olyan fordú-

¹⁶⁾ Troeltsch az id. h.

¹⁷⁾ „Wenn nun in solchem Geistesleben religiöser Helden die eigentlichen Ströme wahren göttlichen Lebens rauschen, wenn sich hier wie sonst nirgends Gott an der Menschheit und in der Menschheit *offenbart*, so ist die Bibel nicht als Buchstabe, sondern als lebendiges Wort gewiss ein Stück *Gottes Wort* und insofern jene Zeugen grosser Tage heute nur noch durch die Bibel uns nahe gebracht werden und jene grossen Tage doch für alle Zeiten die grundlegende Entscheidung gebracht haben, so muss der Bibel das Praedikat „*Gottes Wort*“ in einzigartiger Weise zuerkannt werden”. (Meyer A. cikke a „*Religion in Geschichte und Gegenwart*“ 1. kiadása, I, 1135 lapjáról.) — Jóllehet Meyer a Bibliát itt Isten igéjének minősíti és pedig „egyedülálló értelemben”, mégsem kerülheti el figyelmünket, hogy a megokolásban teljesen elveszítette és feladta a Biblia tulajdonképeni igényét. A Biblia e szerint a felfogás szerint nem olyan értelemben Isten igéje, mint ahogy azt az Egyház érti s mint ahogy a Biblia Isten igéjének bizonyult évszázadokon keresztül.

latot is, amely a Biblia tulajdonképeni értelmét és jelentőségét az egyházban végleg elszikkasztja és megszünteti: a Biblia a vallásos személyiség, a hithősök lelkei életének a megnyilatkozásává, számunkra többé-kevésbé példaadó vallásos döntések történeti dokumentumává alacsonyul le.

Ezzel a szemléletmóddal szemben *vissza kell térnünk a Biblia tulajdonképeni értelméhez és jelentőségéhez.*

A Biblia tesz köztünk bizonyáságot Isten kinyilatkoztatásáról: arról, hogy Isten a bűnbe süllyedt embert Krisztusban és Krisztus által megmenti, megváltja a bűnnek és halálnak a hatalmából, vele újból közösségre lép s neki örök életet ád. Amit Isten Krisztus által véghezvitt, számunkra a Szentírás igéje által lesz eleven, hozzánk szóló, bennünket illető kézzel fogható valósággá. Ezért a Szentírás nemcsak tanúságot tesz Isten kinyilatkoztatásáról, hanem egyúttal közvetíti is azt számunkra: a Szentlélek rajtunk az írás igéje által végzi el munkáját. Ugyanígy van az Egyházban: hiszen a Szentlélek sohasem hív olyan egyledeket megtérésre, akik egymásról semmit sem tudnak, hanem minden gyülekezetet épít. Egyházba hívja és gyűjti egybe minden azokat, akik az igét hittel fogadják. Az írason keresztül közli velünk Isten akaratát, láttatja meg velünk Tőle elszakadott bűnös-voltunkat, ítélt és kárhoztat minket bűneinkért, hív megtérésre, ad bűnbocsánatot a megtérő bűnösnek, vígasztal és erősít, támaszt bennünk új, neki kedves életet, formál bennünket új emberré.

Egykor *Luther* is így ismerte fel és értette meg Istenek az írason keresztül hozzánk szóló igéjét. Ő juttatta érvényre, hogy az írásnak tulajdonképeni és egyetlen tartalma Krisztus, aki az igén keresztül közeledik hozzánk, „Ha Krisztus ezerszer megfeszítetted és meghalt volna is értünk, az nem használna semmit, ha nem jönne az ige, ki nem osztaná és oda nem ajándékozná nekem [Krisztust] és azt nem mondaná: Ez a tied.”¹⁸⁾ Luther azt is meglátta, hogy az írásba foglalt ige nem kizárolag száraz, önmagában holt tudósítás arról, amit Isten véghezvitt. Nem is csak tudomásunkra hozza Isten akaratát (a törvényt) és kegyelmét (az evangéliumot). Az ige ennél sokkal több: hatékony eszköz Isten kezében, melynek segítségével és felhasználásával véghezviszi rajtunk ítéletét és kegyelmében részeltet. Az *igének teremtő ereje van, az Jsten ekéje*”. Mert Krisztus mint a testté lett *Ige a „mindig aktív Isten”* („deus actuosissimus”), akinek minden szava cselekedet.¹⁹⁾

Luther az írásban minden ezt a Krisztust kereste és találta meg. Ezért nem került az írás betűjének a rabságába. Számára sohasem a betű volt a döntően fontos, hanem Krisztus, aki a

¹⁸⁾ V. ö. *Seeberg*: „Luthers Theologie in ihren Grundzügen”, 1940, 134. lap.

¹⁹⁾ V. ö. *Seeberg*, id. h. 136. lap.

szavak betűjén keresztül közeledik hozzáink. Luther tudta, hogy „a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít” (II. Kor. 3, 6.). Ezért nem volt számára az írás törvénykönyv, „papiros-pápa”. Ellenkezőleg, hihetetlen szabadsággal ismerte fel a Szentírás emberi oldalának a gyarlóságait és állapította meg, hogy írás az, „ami Krisztust hirdeti” — függetlenül attól, hogy kitől származik az illető irat. Tudta és teljes bizonyosággal hitte, hogy Isten Lelkének van ereje még az olyan iratot is eszközöként felhasználni, melyet netalántán egy Pilátus vagy Heródes szerzett.²⁰⁾

Csak ilyen értelemben lehet az írás az evangélius egyházból minden hitnek és életnek a zsinormértéke. De ilyen értelemben azután az írás valóban építi az Egyházat. Tüköröt tart elője, úgyhogy benne mindig újból felismerheti hibáit és fogyatékoságait. Utat mutat neki a megtérésre, hogy el ne bízza magát. Megalázza, hogy ne képzelje magát Isten helyébe, hanem megelégedjék avval a tiszttel, melyet Ura adott neki: legyen valóban Krisztus szolgája, sőt az Ő teste, mely teljesen a Fejnek az életéből táplálkozik s nem is akar más életet, mint csak Urának a szenvédő és diadalmas életét. De fel is emeli, hogy részesedjék Urának és Krisztusának örömeiben, és hirdesse mindenkor Isten örökkévaló erejét és hatalmát. Vezeti, hogy el ne tévedjen a világnak, az emberi bölcseségnek és tévedéseknek az útvesztőjében. Megőrzi, hogy hű maradjon Urához és el ne tántorodjon Tőle szenvédések és megpróbáltatások idején sem. Hitet ébreszt benne és megtartja az egy igaz hitben, hogy mindig az a szeplőtelen menyasszony legyen, aki éberen várja a menyegzőre érkező Vőlegényt. Isten kegyelmének bővizű forrásait árasztja ki rá, hogy minden emberi gyarlóság és bűn ellenére is megújuljon élete és tökéletes szentségben fogadhassa Öt, aki „az Alfa és az Omega, kezdet és vég, aki van és aki vala és aki eljövendő, a Mindenható” (Jel. 1, 8.).

Így lesz a Biblia valóban és maradéktalanul *az Egyház könyve*.

Fejezzük be és zárjuk le e sorokat Luther egy találó és ma is aktuális nyilatkozatával: „Arra kérek és intek minden kegyes keresztyént, ne botránkozzék meg a Biblia egyszerű beszédein és történetein, ne is kételkedjék azokban, bármilyen egyszerűnek és együgyűnek lássék is az, amit az írás mond. Mert az mind az Isten fenségének, hatalmának és bölcseségének a szava, cselekedete, története és ítélete. Ez a könyv teszi balgákká e világ bölcséit és tudósait. Csak a kicsinyek és egy-

²⁰⁾ V. ö. a Jakab leveléhez írott előszavát 1522-ből: „Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget, Rom. 3, und S. Paulus nichts denn Christum wissen will, 1. Korinth. 2. Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehre. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Heródes thät”. Luther EA 63, 157.

ügyűek érthetik meg, mint Krisztus mondja Máté 11-ben. Azért hagyd a góögös magabízásodat és tartsd sokra e könyvet, hiszen az írás a legmagasságosabb, legnemesebb szentély, a leggazdagabb kincsesház, amelynek gazdagságát sohasem értheted meg és sohasem merítheted ki teljesen. Így találod meg benne az isteni bölcseséget, melyet az Isten egyszerűen és minden külső méltóság nélkül tár eléd, hogy tönkre tegyen minden emberi góögöt és nagyralátást. E könyvben megtalálod a jászolt és a pályát is: Krisztus fekszik benne és az angyal a pásztorokat is ide küldi. Nagyon egyszerű és nagyon is emberi pálya az, de kimondhatatlanul drága kincs fekszik benne: Krisztus.”²¹⁾)

²¹⁾ *Luther EA* 57, 90.

Jézus feltámadása és a húsvéti hit.

Jézus feltámadása azok közé a kérdések közé tartozik, amelyek a teológiai tudományos munkában, a hitetlenség ellen folytatott harcban és az egyszerű hívek kegyességének a minden napjai kérdései közt állandóan napirenden vannak. Mind a három terület: a teológiai tudományosság, az egyszerű hívek kegyessége és a keresztyénség világnézeti harca a keresztyéniséget támadó világnézetekkel és áramlatokkal sokszor nyilvánvaló, sokszor pedig a felületes szemlélet számára észre sem vehető titkos összekötő csatornákon állandó kölcsönhatást mutat fel. Érthető tehát, ha olyan korokban, amikor a keresztyénellenes világnézetek megerősödnek és nagyobb lendülettel törnek felszínre s amikor az egyszerű hívek kegyessége is válságokon megy át, Jézus feltámadásának a kérdése fokozott mértékben nyomul homlokterbe. Ha a mi saját helyzetünkre tekintünk, azt keli mondanunk: amiota a felvilágosult gondolkodás hatalmába kerítette az európai embert és betört az egyházba, valamint a teológiai tudományosságba, azóta Jézus feltámadásának a kérdése állandóan napirenden van. Szinte áttekinthetetlen az az irodalom, amely evvel a kérdéssel a legutóbbi százötven év óta, pontosabban azóta, hogy Lessing közrebocsátotta Reimarus Hermann Sámuelt, a hamburgi gimnázium tanárának kéziratából a 3. töredéket („Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger”, 1778), foglalkozik. Körülbelül úgy áll a helyzet, hogy minden szellemi áramlat megvívja a harcát e körül a kérdés körül. Elég, ha a világháborút közvetlenül megelőző időkből *Loofs, Th. Haering, Ihmels*¹⁾ neveire utalunk s a világháború utáni évekből *Stange, Barth* és *Althaus*²⁾ műveire gondolunk.

¹⁾ V. ö. *Loofs*: „Die Auferstehungsberichte und ihr Wert”, 3. kiad. 1908, (egyk legalaposabb tanulmány e kérdésről). — *Th. Haering* tanulmánya a „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1897/98.-í évfolyamában. — *ihmels*: „Die Auferstehung Jesu Christi”, 1. kiad. 1906, 5. kiad. 1921. Továbbá *Ihmels*: „Zur Frage nach der Auferstehung Jesu” (A „Studien zur systematischen Theologie Theodor von Haering... dargebracht”, 1918. c. kötetben, 20—35. lap). A háború előtti irodalomból éppen csak megemlíjtük ezeket az írásokat, nem gondolhatunk még a legfontosabbaknak sem a teljes felsorolására. De mégis v. ö. *Daxer*: „Die Auferstehung”, 1917.

²⁾ C. *Stange* cikke a „Zeitschrift f. system. Theologie”-ban, 1923, 705 k. lpk. — Nem Jézus feltámadásával foglalkozó értekezések ugyan, de mégis ebbe az összefüggésbe tartoznak *Barth*: „Die Auferstehung der Toten”, 1924. és *Althaus*: „Die letzten Dinge”, 1. kiad. 1922, 4. kiad. 1933.

A teológiai gondolkodás egész területére kiterjedő eszmélés új értelemben vetette fel a keresztyén eszkatológia kérdését. Ez, valamint a keresztyén hit erőteljesebb önmagára találása, és végül a világnézeti harcnak hihetetlen erővel való kitörése fokozott mértékben tette szükségessé és aktuálissá a Jézus feltámadásának a kérdésével való új foglalkozást is. Ezt *Künneth Walter* indította el „Theologie der Auferstehung” c. könyvével (1933). E könyv egészen rövid idő alatt két kiadást is ért, mutatván, hogy a kérdés mennyire az érdeklődés homlokterében áll. Künneth e könyve Jézus feltámadását nemcsak történeti szempontból vizsgálja, sőt ez a szempont tulajdonképen háttérbe szorul benne, hanem inkább arra törekszik, hogy Jézus feltámadásának az értelmét és jelentőségét dolgozza ki. Künneth könyvében Jézus feltámadása ismét visszanyeri a keresztyén hit számára azt a központi helyet, melyet Pál apostol sokat idézett szavai jelölnek meg: „Ha Krisztus fel nem támadott, hiábavaló a ti hitetek, akkor még bűneitekben vagytok” (I. Kor. 15, 17.). Ebből a szempontból Künneth könyve alapvető jelentőségű és kiindulópontja minden újabb, a feltámadáshit értelmére és jelentőségére vonatkozó eszmélésnek. Künneth könyvének a hatása alatt tűzte ki az 1933-ban Sopronban tartott teológiai konferencia is Jézus feltámadását témaul.³⁾

Künneth könyve azonban csak elindította újból a kérdés vizsgálatát. 1937-ben *Kittel Gerhard* „Die Auferstehung Jesu” címen összefoglaló tanulmányban vette a kérdést tanulmányozás alá⁴⁾ s a történeti kritika szempontjainak a vizsgálata alapján igyekezett megállapítani, hogy mit lehet történeti szempontból Jézus feltámadására vonatkozólag megállapítani s hogy mi az értelme annak, amit az Újszövetség Jézus feltámadásáról mond. Amíg azonban Künneth is, meg Kittel is az ősi keresztyén húsvéti hitet szólaltatták meg, addig a legutóbbi tárgyalásoknak a kiinduló pontja a Jézus feltámadását immanens szempontok segítségével magyarázó történeti kritika. *Hirsch Emanuel* a mult év tavaszán jelentette meg „Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube” c. könyvét. E könyv jelentőségét, valamint az általa felidézett hullámvázt mutatja az a körülmény, hogy alig néhány hónap leforgása alatt a múlt év nyarán *Althaus* „Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens” címen külön füzetben foglalkozott vele. Althaus írását rövid néhány hónap alatt elkapkodták s az ennek az évnek az elején már második kiadásban jelent meg.⁵⁾ Hirsch könyve körül egyébként is megindult a tudományos vita s ez szolgáltatja az alkalmat arra, hogy e kérdéssel mi is foglalkozzunk.

³⁾ L. Kiss Jenő: „Jézus feltámadása, mint apologetikai probléma”. Lelkipásztor, 1933/34, 152. k. lpk. Különlenyomatban is megjelent.

⁴⁾ Meg-jelent a „Deutsche Theologie” e. folyóiratban, 1937. 133—168. Ipk.

⁵⁾ Úgy hallatszik, hogy már a 2. kiadás is elfogyott!

I.

Miben áll a Jézus feltámadására vonatkozó újszövetségi tudósításnak a *problematikája*? Ennél a kérdésnél első sorban a *történeti kritikai szempontokra* gondolunk s egyelőre kikapcsoljuk azokat a kérdéseket, melyek a feltámadáshit értelmére és jelentőségére vonatkoznak s annak a helyét a keresztyén hit összefüggésében vizsgálják.

1. A Jézus feltámadására vonatkozó tudósításoknak két ága van. Egyiket, az időrendi sorrendben régebbit az *1. Kor. 15, 3—8* alatt olvasható összefoglalásban találjuk meg. Pál apostol az első Korintusi levelet kb. 57 tavaszán írta. Az említett helyen nyilván nem tőle származó és már formált (hitvallásszerű) hagyományt szólaltat meg, amikor felsorolja a feltámadott Jézus „megjelenéseit”.

A tudósítások másik ága az evangéliumokban maradt ránk. Köztük a legrégebbi *Márk 16, 1—8*. Ez csak az üres sír megtalálását, az angyali üzenetet és az asszonyok félelmét írja le. 16, 8-cal az evangélium szövege meglehetősen abrupt módon megszakad s ezért későbbi toldással igyekeztek az evangéliumnak kerekebb lezárást biztosítani (*Márk 16, 9—20*; e mellett azonban van egy ú. n. „rövidebb” toldalék is). Hogy miért csonka az evangélium szövege, azt ma bajos megállapítani. Ha valószínűvé lehet tenni, hogy Márk evangéliumát Máté és Lukács evangéliisták használtak, akkor ebből a körülményből azt a következtetést lehet levonni, hogy már ők is a jelenlegi csonka formájában ismerték az evangéliumot: legalább is annyi nyilvánvaló, hogy náluk is a nyitott sír feltalálásáról szóló tudósítással szakadt meg a Márkból származtatható tradíció fonala.

Máté evangéliumában a húsvéti történet a nyitott sír feltalálásáról szóló elbeszélésen kívül még csak két rövid perikópát tartalmaz: egyik a papi fejedelmek csalásáról szól (Máté 28, 11—15.), a másik az evangélium lezárásául szolgál. Az utóbbi elmondja, hogy Jézus Galileában egy hegyen megjelent a tizenegy tanítványnak s nekik a missziói parancsot adta (Máté 28,16—20).

Csak Lukácsnál és Jánosnál kapunk valamivel bőségesebb tudósításokat a Feltámadottról. Lukács az üres sír feltalálásáról szóló elbeszélésen kívül elmondja az emmausi tanítványok történetét (*Luk. 24, 13—35.*), azután a feltámadott Jézus megjelenését húsvét vasárnapján Jeruzsálemben tanítványai körében (*Luk. 24, 36—49.*) és végül Jézus mennybemenetelét (*Luk. 24, 50—53.*). A mennybemenetel történetét Lukács egy kissé váltózott formában közli Csel 1, 3—11 alatt is. — Végül János evangéliuma a nyitott sír történetét önálló tradíció formájában közli (*Ján. 20, 1—10.*), ehhez csatlakozik Jézus megjelenése Mária Magdaléna előtt (*Ján. 20, 11—18.*), a tanítványok körében húsvét vasárnapján (*Ján. 20, 19—23.*), Tamás története és Jézus újabb megjelenése húsvét vasárnapjának nyolcadnapján (*Ján. 20, 24—29.*). Végül az evangélium függeléke a Feltámadott galileai

megjelenéséről szóló történetet közli (nagy halfogás, Péter visszahelyezi Jézus apostoli méltóságába; Ján. 21, 1—23.).

Lukács és János evangéliumának az elbeszélése rokon egymással, mivel mindenki a Feltámadott *jeruzsálemi* megjelenéseiről tud (leszámítva Ján. 21-ét, mint függeléket). Azért e tudósításokat röviden „*jeruzsálemi tradíció*”-nak szokták mondani, ellentétben az ú. n. „*galileai tradíció*”-val, mely a Feltámadottnak csak Galileában végbement megjelenéseiről tud (Márk 16, 7; Máté 28; *Jan.* 21.).

2. Ha a reánk maradt hagyományanyagot kissé közelebbről szemügyre vesszük, akkor az első és legkézenfekvőbb feladatnak látszik, hogy megvizsgáljuk: *mennyire van összhangban Pál apostol tudósítása az evangéliumok elbeszélésével*. Erre nézve a következőket lehet megállapítani:

a) Pál apostol a Feltámadottnak hat megjelenését sorolja *fel* (1. Péter apostol, 2. a „tizenkettő”, 3. az 500 testvér, 4. Jakab, az 5. az összes apostolok, 6. Pál apostol előtt). Ezek közül Jézusnak Péter apostol előtt való megjelenését megemlíti ugyan Luk. 24, 34., azonban az evangéliumi tudósítások Jézusnak ezt a megjelenését, melyet Pál apostol első helyre tesz, nem írják le. Ján. 21 talán ennek a történetnek egy késői változata. — Jézusnak a „tizenkettő” és „az összes apostolok” előtt történt megjelenését talán azonosítani lehet a Luk. 24, 36—49. és Ján. 20, 19—23., ill. Máté 28, 16—20. alatt található elbeszélésekkel. Egyébként azonban a Pál apostol felsorolásában található többi esetekről — kivéve a Pál apostol előtt Damaszkusz kapui közelében történt megjelenést — nincs tudósítás. Miért hallgat ezekről az evangéliumi hagyomány, holott Pál apostol előadása nyilván tanúsítja, hogy azokról volt tradíció?

b) Az evangéliumi elbeszélésben foglalt tradíció nyomát hiába keressük Pál apostolnál, — eltekintve természetesen a fentebb említettektől. Pál apostolnál nincs utalás a nyitott sírra és az evangéliumi tudósításban olyan nagy szerepet játszó asszonyokra. Hogy Pál apostol nem tesz említést az asszonyokról a gyülekezeti hagyomány által formált s így nemileg hitvallás-szerű tudósításban, azt azzal is törekésznek magyarázni, hogy a zsidó jogszokás szerint asszonyok általában véve nem tanúskodhatnak a bíróság előtt s így tanúskodásukat ilyen hitvallásszerű tudósításban el kellett hagyni. Hogy ez kielégítő szempont-e a különbség indokolására, azt nagyon bajos eldöntení.

c) Pál apostol azt mondja, hogy a Feltámadott „megjelent” (görögül ὡρίθη I. Kor. 15, 5 kk.). Ugyanezt a kifejezést használja alkalmilag az evangéliumi tudósítás is: Luk. 24, 34. De előfordul ez a kifejezés az Újszövetségben — nevezetesen Lukácsnál — olyankor is, amikor nyilván látomásról (vízióról) van szó: Luk. 1, 11; Csel. 16, 9; v. ö. Máté 17, 3; Márk 9, 4; Luk. 9, 31. Vájjon nem mutat-e ez a körülmény abba az irányba, hogy a Feltámadott megjelenéseinél vízióról van szó s hogy ezt az újszövetségi írók — legalább részben — még tudták?

Egyelőre elégedjünk meg avval, hogy a kérdés problematikáját a legfőbb vonásában így magunk elé állítjuk. Ne is foglaljunk állást, hanem elégedjünk meg avval, hogy ez előkészíti a következő fejtegetések könnyebb megértését.

II.

1. Hogy Hirsch könyvének a tulajdonképeni értelmét és jelentőségét megérthessük, mindenek előtt figyelnünk kell a szerzőt mozgató indítékokra és célkitűzésekre. Hirsch szerint „nyílt titok, hogy a teológiai tudomány és az egyház a keresztyén tanításnak és ige hirdetésnek egy olyan formáját képviselik, amely a német evangélikus teológiai kutatás történeti felismerésével nincs összhangban.” Ezért egyik alapvető feladata a német evangélikus tanítás és ige hirdetés megújhodásának, hogy „a tanítást és ige hirdetést az igazságnak megfelelő, emberileg becsületes összhangba hozzuk a történeti teológia felismeréseivel” (az előszóból). A tárgyalás folyamán Hirsch többször kifejezésre juttatja és pedig részben igen megragadó formában, hogy milyen súlyos lelki válságokat idézett elő nála a keresztyén tanításnak, melyben nevelkedett, és a történeti belátásoknak és felismeréseknek, melyek lassanként a hatalmukba kerítették, ez a szétágazása, ill. ellenmondása. A válságokat és nehézségeket azonban a szerző legyőzte s ennek ellenére megtartotta Jézusban való hitét. Ez a hit ugyan nem azonos az Újszövetség által hirdetett hittel, de a szerző véleménye szerint mégis csak szerves folytatása az „eredeti”, mitológiai képzetektől megtisztított ös keresztyén hitnek. Erre a hitre törekszik Hirsch olvasói is elsegíteni.

Hirsch könyvében tehát a modern ember szólal meg. Az a modern ember, aki elveszítette ugyan „gyermeki” hitét, azonban mégis csak ragaszkodik a Menez. Persze az alatt a feltétel alatt, hogy hite összhangban van értelmi belátásával. Lássuk, mire jut ez a tipikusan modern ember.

2. Hirsch a fentebb röviden vázolt problematikából indul ki és a történeti kritika eszközeivel veszi boncoló kése alá a Jézus feltámadására vonatkozó hagyományt. Véleménye szerint

a) Márk tudósítása azért csonka, mivel azt, ami egykor még Márk 16, 8-on túl az elbeszéléshez tartozott, valamiféle „egyházi olló” lenyeste. Hirsch t. i. feltételezi, hogy az elveszett tudósításban a Jézus feltámadására vonatkozó hagyomány olyan módon jutott kifejezésre, hogy az a későbbi egyházi tanítással ellenkezett s ezért volt azt szükséges lenyenesni (3. lp.). Rövidség okáért mindenjárt itt kénytelen vagyok rámutatni Hirsch feltevéssének teljes valószínűtlenségére. Fentebb említettem, hogy a másik két szinoptikus evangélium vizsgálata valószínűvé teszi, hogy ez evangéliumok szerzői nem ismertek a mainál teljesebb Márk tudósítást. Akkor pedig, amikor Máté és Lukács evangéliumai

keletkeztek, a Jézusra vonatkozó hagyomány erősen cseppfolyós állapotban volt. Ez maga is teljesen valószínűtlenne teszi azt a feltevést, hogy Márk evangéliumát valamiféle egyházi tényező (hol lett volna akkor ilyen átfogó tekintélyel bíró tényező!) megcsonkította, ill. megcenzurázta volna.

b) Hirsch kritikai vizsgálódásainak másik kiindulópontja Pál apostol tudósítása (I. Kor. 15, 3—8.). Jézusnak Pál apostol által említett megjelenését Péter és Jakab előtt az evangéliumok nem mondják el. Itt minden esetre különbség van Pál apostol és az evangéliisták tudósítása között. Hirsch azonban feltételezi, hogy Jézus megjelenése Péter apostol előtt az elkallódott Márk-szövegben volt leírva s lehetőnek tartja, hogy ez a hagyomány álcázott formában még valahol megtalálható az evangéliumok elbeszélésében.

Ehhez minden járt még két mozzanatot kell hozzáfűzni. I. Kor. 15, 3—8 nem tesz említést Jézus sírjáról. Hirsch ezt úgy értelmezi, hogy Pál apostol vagy nem tud arról a hagyományról, hogy Jézus sírját húsvét reggelén nyitva találták, vagy pedig nem tartja ezt a hagyományt megbízhatónak (27. lp.). — Itt is minden járt röviden meg kell jegyezni azt, hogy Pál apostolnak e szavai: „meghalt, eltemettetett, harmadnapon feltámadott”, szükségképen magukban foglalják a „nyitott sírt” is. Az egész öskeresztyénség hite Jézust olyan értelemben tudta feltámadottnak, hogy Jézus elhagyta a sírt. A kétféle tudósítást tehát teljesen lehetetlen olyan formában elválasztani és egymással ellentétbe hozni, ahogy azt Hirsch teszi.

A másik mozzanat, amit meg kell említeni, a következő. Hirsch hangsúlyozza, hogy az I. Kor. 15, 3—8 tudósításában nincs szó Jézus mennybemeneteléről. Ennek a következtében Jézus úgy jelenik meg, mint aki már elragadtatott Istenhez a mennyei dicsősége. Ezzel szemben az evangéliumok tudósítása a Feltámadott megjelenéseiről úgy szól, hogy Jézus kijövén a sírból még útban van a mennyei dicsőség felé. Tegyük itt is minden járt hozzá, hogy Hirsch túlságosan messzemenő és megengedhetetlen következtetést von le abból a körülményből, hogy a Pál apostol által közölt tradíció nem szól a mennybemenetelről. Ez a következtetés még akkor sem helytálló, ha figyelembe vesszük, hogy az apostol a Feltámadott felsorolt megjelenéseivel egy sorba helyezi Jézusnak Damaszkusz előtti megjelenését. Jézus a Csel. elbeszélése szerint is úgy jelent meg Pálnak, mint aki már a mennyei dicsőségből száll alá. Lukácsnál ennek ellenére is megvan a különbség a Feltámadottnak a húsvéti történet kapcsán leírt megjelenései és a Damaszkusz előtti megjelenése között. Pedig az utóbbit Lukács is szemmel láthatóan egy sorba helyezi Jézusnak azokkal a megjelenéseivel, amelyeket a húsvéti történet folyamán ír le. (Nem helyezi a Damaszkusz előtti megjelenést egy sorba pl. István vértanú látomásával!) — Ehhez tegyük hozzá még azt is, amit hiszen még más összefüggésben

hangsúlyoznunk kell majd, hogy az 1. Kor 15, 3—8 ilyen értelmezésének ellenmond az a körülmény is, hogy Pál apostol különbséget tesz a Feltámadott megjelenései és egyéb víziónárius élmények közt.

c) Az evangéliumok húsvéti történeteit Hirsch oly módon veszi kritika alá, hogy azoknak legkésőbbi alakjából indul ki s így igyekszik magának utat nyitni a hagyomány régebbi fokozatai, ill. alakja felé. Hirsch kritikája e tekintetben nagyon sok olyan szempontot újít fel, amelyet ugyanebben az összefüggésben már mások is érvényesítettek. Ő is különbséget tesz a „jeruzsálemi” és a „galileai” tradíció között s amazt tartja későbbinek és erősen legendás jellegűnek. Kritikai műveletének a rövid summája az, hogy Jézusnak Péter apostol előtti megjelenése, melyre Pál apostol utal, Galileában ment végbe, s innét indult el a mozgalom és a húsvéti történetek sora. Ennyiben a „galileai” tradíció még közelebb van a húsvéti tudósítás ōsformájához, mint a „jeruzsálemi” tradíció. Azonban itt is gondolnunk kell arra, hogy a húsvéti tudósítás ōsf orma jár (Péter látomását) Hirsch szerint a gyülekezeti hagyomány elnyomta.

A „jeruzsálemi” tradíció történetei a nyitott sír feltalálásáról szóló elbeszélés körül csoportosulnak. Annyit Hirsch is elismer, hogy a sírral történt valami. Szerinte az asszonyok, akik Jézus sírját fel akarták keresni, a sírt nyitva találták s erre úgy megijedtek, hogy elszaladtak a nélkül, hogy közelebbről megvizsgálták volna, mi történt a sírral s hogy ott van-e Jézus holtteste. Arról, amit láttak, nem szóltak semmit. Ennyi Hirsch szerint Márk 16,1—8 tudósítása annak ōsi formája szerint. Hirsch úgy véli, hogy az asszonyok csak akkor kezdtek beszélni tapasztalatukról és az angyali jelenésről, amikor már híre járt, hogy Jézus megjelent Péternek, ill. a gyülekezeti tradíció az asszonyok tudósítását ekkortól fogva színezte ki angyali jelenéssel.

Azt, hogy mi történt a sírral, Hirsch kétségeben hagyja. Úgy véli, hogy erre a történettudomány eszközeivel nem lehet feleletet adni. Hangsúlyozza ellenben, hogy az első gyülekezet számára magától értődő volt, hogy a sírt üresnek gondolták. Elképzelhetetlen lett volna számukra, hogy a holttest a sírban maradt volna, noha Jézus megjelent Péternek és a tanítványoknak. De Hirsch úgy véli, hogy ekkor, t. i. „néhány héttel Jézus halála után teljes modern rendőri és tudományos felkészültségre lett volna szükség ahhoz, hogy tisztázzák, vájjon a valódi holttest (és nem valamiféle más holttest) van-e ott és az igazi sírról van-e szó” (Theol. Litztg, 1940, 298. lp.).

Mindezüknek a kritikai műveleteknek az elvégzése után Hirsch számára tulajdonképen csak Pál apostol tudósítása marad meg s ehhez járul Márk 16, 1—8-nak a fentebbi módon leegyszerűsített formája. Ennél az eredménynél azonban Hirsch nem áll meg, hanem felveti azt a kérdést, hogy vájjon nem maradt-e meg az evangéliumokban, ha álcázott formában is, tudósítás

arról, hogyan jelent meg Péternek a feltámadott Jézus, vagy helyesebben: nem maradt-e meg valamiféle formában tudósítás Péter apostol sorsdöntő Jézus-víziójáról. A Ján. 21-ben található elbeszélés ennek a történetnek legfeljebb egy nagyon késői változata. Viszont mivel Ján. 21-ben nagy halfogásról van szó, azért már régebben ismételten kifejezték kritikusaink azt a véleményüket, hogy Lukács 5, 1—11 eredeti értelme szerint a feltámadott Jézusról szóló történet. Ezt azután a gyülekezeti hagyomány vetítette volna vissza Jézus földi életébe. Hirsch is magáévá teszi ezt a véleményt, Péter apostolnak az „egyházzalapító vízióját” azonban még pontosabban igyekszik megállapítani, így kerülünk a Máté 14, 28—31 alatt elbeszélt történethez (Péter tengeren járása). Ezt a történetet tekinti Hirsch „a csodálatos halfogásról szóló legenda ősformájának, pontosabban az ősformához még nagyon közelálló elbeszélés fődarabjának” (23. k. lp.).

d) Az elmondottakban csak nagyon vázlatosan tárhattuk fel azokat a legfontosabb kritikai szempontokat, amelyeket Hirsch fejtegetéseiben alkalmaz, s amelyekkel a röviden megadott eredményt eléri. Ha most azt a kérdést vetjük fel, hogyan kelljen vélekednünk Hirsch eljárásának és az általa elért eredményeknek a tudományos értéke felől, akkor erre a következőket kell felelnünk. Már az előzőkben is tettünk Hirsch egyes tételeire néhány kritikai megjegyzést. Tisztában kell azonban lennünk avval, hogy ezek a kritikai megjegyzések csak bizonyos fokú valószínűségi értékkel bírnak. Nem lehet tehát a Hirsch által előterjesztett szempontokat és eredményeket abszolút érvényű érvekkel megcáfolni. Ez nem lehetséges azért, mivel a történeti kutatás terén ilyen abszolút érvényű érvekre ott, ahol rendelkezésünkre álló hagyományanyagoknak, ill. forrásiratoknak az értelmezéséről van szó, általában nem számíthatunk. Ugyanez a megállapítás azonban már magában foglalja azt a másik megállapítást is, hogy a Hirsch által előterjesztett kritikai szempontok sem jutnak túl több-kevesebb valószínűségen. Péter víziójának a keresésénél Hirsch maga is elismeri, hogy nagyon sok feltevéssel kénytelen dolgozni. De éppen így feltevéseken alapszik az az egész kritikai operáció, amelyre konstrukcióját felépíti. Feltevéseinek a végső bázisa azonban az a feltevés, hogy Jézusnak Péter apostol előtt történt megjelenése az entuziaszmusra hajlamos Péter apostolnak egy víziója volt. Ehhez a feltevéshez járul Hirschnek az a másik — világnezeti jellegű — előfeltevésé, hogy az egész húsvéti hit Péter apostol kezdeti vízionárius élményéből immanens következetességgel fejlődött és alakult ki.

e) De hogyan is kell Hirsch szerint az Újszövetségben előtünk álló húsvéti hitnek a történeti kialakulását rekonstruálnunk? Ez a kérdés ugyanolyan fontos, mint a Jézus feltámadására vonatkozó hagyomány kritikai vizsgálata.

Ha a Jézus feltámadására vonatkozó tudósítások végső alapja Péter apostolnak egy víziója, akkor a történettudósnak a legelső feladata abban van, hogy kikutassa, feltárja ennek a víziónak a lelki motívumait és lehetőségeit. Hogy Péter apostol hajlamos volt vízionárius élményekre, azt — hangsúlyozza Hirsch, — az Újszövetség egyéb elbeszéléseiből is tudjuk. De ennél tovább kell mennünk, rá kell mutatnunk Péter apostol lelki világában azokra a konkrét motívumokra, amelyek e vízió létrejöttét lehetővé tették.

Már régi, ismételten hangsúlyozott megfigyelés az, hogy az Újszövetség egybehangzó tudósítása szerint a tanítványokat a legteljesebb kétségbeesés fogta el a nagypénteki történet láttára. Jézus elfogatása következtében a tanítványok szétfutottak, Péter elárulta Mesterét. Ezeket a tanítványokra nézve bizony egyáltalán nem dicsőséges elbeszéléseket a gyülekezet nem őrizte volna meg, ha nem feleltek volna meg a valóságos helyzetnek. Jézus testének az eltemetéséről Arimatiai József, Nikodémus és néhány asszony gondoskodott (Márk 15, 42—47; Máté 27, 57—61; Luk. 23, 50—55; Ján. 19, 38—42.). A tanítványok a temetésnél hiányoztak: valóban megbotránkoztak Mesterükben és szétszóródtak, miként azt Jézus előre megmondotta (Márk 14, 27.). Az emmausi tanítványok híven jellemzétek ezt a lelki helyzetet: „Mi azt reméltük, hogy ő lesz az, aki megváltja Izraelt” (Luk. 24, 21.). De ez a reménység nagypénteken megsemmisült.

Aki azon a véleményen van, hogy a tanítványok a feltámadott Jézusról szóló evangéliumot víziók alapján hirdették, annak ki kell mutatnia azokat a történeti mozzanatokat és tényezőket, amelyek a víziók létrejöttét lehetővé tették. Mert hogy ezek a víziók létrejöhessének, ahhoz — ezt mindenki tudja, aki lélektanhoz ért, — első sorban is az lett volna szükséges, hogy a tanítványok, ill. legalább Péter higgyenek Jézusban, meglegyenek győződve arról, hogy ő a halála ellenére, sőt éppen a halála által a messiás. E helyett a hit helyett a tanítványokat a nagypénteki események miatt a tökéletes kétségbeesés töltötte el. Mi változtatta meg ezt a kétségbeesést? Talán reflexiók, hogy Jézus a nagypénteki tragédia ellenére is isten küldötte volt? Aki ilyen reflexiókat tételez fel, az tökéletesen félreismeri a zsidó gondolkodást, a zsidó teológiát. Ennek a számára t. i. Jézus halála első sorban azt jelentette, hogy Jézus éppen a halála miatt nem lehetett Isten küldötte. E tekintetben az Újszövetség is teljes mértékben tanúsítja a zsidó gondolkodást: sohasem olvassuk azt, hogy Jézust a halála bizonyította meg messiásnak, ellenkezőleg pl. Péter beszédei a Csel. könyvében nyomatékká! hangsúlyozzák, hogy Isten Jézust a *feltámadás* által bizonyította meg messiásnak. Az a benyomás, melyet Jézus életében tanítványaira tett, messiási igénye, csodái (melyekkel egyébként a teológiai kritika bajosan operálhat, mivel nagyrészt legendák-

nak minősíti őket) magukban véve a halál ellenében sohasem lettek volna elegendők ahhoz, hogy a tanítványokat Jézus mesziás-voltáról meggyőzzék és bennük kialakítsák azt a lelkiallapotot, melyben a húsvéti vízió létrejöhét volna.

Annak a feltevésnek, mely Jézus feltámadását a tanítványok látomásáival véli megmagyarázhatni, ez az egyik legsúlyosabb nehézsége. Igen jellemző, hogy Hirsch ezen a kérdésen egyszerűen átsiklik, nem is veti fel azt. „A Názáreti Jézus az ő tanítványait halálán keresztül legyőzte igéjével és történetével és pedig avval, ami annak a legmélységesebb és leglényegesebb tartalma. Tanítványaiban hatalmasabbá lett ő, ki általment a halálon, mint az ótestamentomi zsidó hit”, — mondja Hirsch. Ehhez azután hozzáteszi: „Titokzatos dolog, hogy Jézus el tudta er ni a halálán keresztül azt, ami életében nem sikerült neki. Még titokzatosabb, mivel halála a tanítványokat hatalmában tartó hamis zsidó hit szemében rácáfolt az életére és tanítására. És még sokkal titokzatosabb, mivel hiszen minden, a zsidó hit bilincseinek a széttörésére irányuló kísérletnek bele kellett őket taszítania a bűntudatba s így fel kellett keltenie bennük annak tudatát, hogy el vannak választva tőle.” (50. lp.) Ha valóban így van — és ezt az Újszövetség tudósítása megerősíti, — hogy Jézus nem tudta tanítványait életében teljesen, tökéletesen meggyőzni önmaga felől, akkor azt a feltevést, hogy ezt halálával érte volna el, teljesen valószínűtlennek kell mondani.

Ez a kiindulópontbeli, alapvető hiba, melyet Hirsch elkövet. Ez a hiba azután végig vonul annak a rekonstruálásán, hogyan alakult a húsvéti hit az őskeresztyénségben. E szerint a húsvéti történet kiindulópontja Péternek a galileai látomása volt. Ebből Péter azt a meggyőződést merítette, hogy „Jézust Isten a halál torkából (!) elragadta trónusához és beiktatta a hamarosan előjövendő Úr és Krisztus méltóságába.” Péter látomása alapján úgy vélte, hogy Jézus „eljött hozzá, őt ismét elfogadta tanítványául és e fenséges titok hirdetőjéül rendelte”. Ez a kiindulás Hirsch szerint. A továbbiak azután így alakulnak: Péter hirdeti ezt „az újonnan nyert hitét” első sorban azoknak, akik Jézus követői-hez tartoznak és sikerül neki a saját átélésébe belevonni mindenekelőtt a „tizenkettőt közülök”. Ez a Feltámadottnak a Pál által I. Kor. 15, 5 alatt a második helyen említett megjelenése. Ennek a látomásnak az alapján tudta volna magát a tizenkettő Jézus kiküldöttének (apostolának). Itt Hirsch konstrukciójába nyilván belejátszik a Máté 28, 16—20 alatt található hagyomány is.

Ezután vonult a tizenkettő — Hirsch véleménye szerint — fel Jeruzsálembe, arra a helyre, ahol zsidó meggyőződés szerint „Krisztusnak proklamáltatnia kellett”. Itt e kis kör tanúskodása a zsidó vezetők ellenállása ellenére is oly átütő erővel érvényesült, hogy egy 500 emberből álló gyülekezet kerül bele az extázis állapotába és látja az Urat a saját körében. Ezzel megalakul az

első gyülekezet. Hirsch — régebbi feltevéseket követve — azonosítja Jézusnak az „500 testvér előtt” történt, I. Kor. 15, 6-ban említett megjelenését a pünkösdi történettel. (Ez ellen az azonosítás ellen főként az a körülmény szól, hogy a pünkösdi történetben a Szentlélek kitöltéséről van szó, nem Jézus megjelenéséről.) Ezután az „új hit vihara” magával ragadta Jézusnak egyik testvérét is, Jakabot, aki éppen mivel Jézus testvére volt, a gyülekezetben vezető szerepre tett szert. Így indult volna el a Jeruzsálemben megalakult gyülekezet az útjára. Megszületett az elhatározás, hogy „repülő missziót” indítanak el egész Izraelhez, hogy hirdessék Jézusnak, mint messiásnak a hamaros újra eljövetelét. Ez az elhatározás ismét egy olyan összejövetelen született meg, amikor az együttlévők látomásuk alapján magukat Jézus kiküldötteinek (apostolainak) vélték (v. ö. I. Kor. 15, 7: „az összes apostoloknak”). Az így megindult misszió alapján alakultak meg az első gyülekezetek Jeruzsálemen kívül. Ezzel — Hirsch szerint — le is zárult az Egyház keletkezése. Az a körülmény, hogy Pál apostol damaszkuszi élményét Jézus 6. megjelenéseként állította a felsorolt öt mellé, Hirsch szerint azt jelenti, hogy az apostol ezzel a pogányokból alakult Egyházat állítja oda az azt megillető helyre az Egyház megalakulásának a történetében. (35—6. Ip.) Mind ennek lefolyását Hirsch egészen rövid időre teszi.

Erre a konstrukcióra nem szükség sok szót vesztegetnünk. Arról, hogy Péter apostol döntő jelentőségű látomása Galileában ment volna végbe, a forrásaink nem tudnak semmit. Ellenben a forrásaink határozottan állítják azt, hogy a húsvéti történet kezdettől fogva Jeruzsálemhez kötötte a tanítványokat, azok nem csak később vándoroltak oda vissza. Talán valószínűnek látszik az az állítás, hogy rövid idő multán is bajos lett volna már megállapítani, mi történt Jézus holttestével. Semmi valószínűsége sincs azonban annak a feltevésnek, hogy az a zsidó hatóság, amely annyi erélyt tanúsított Jézus elítéltetése kapcsán, gyáván visszavonult volna Jézus feltámadásának a hírére és nem ragadott volna meg mindenjárt a kezdet kezdetén minden rendelkezésre álló hatalmi eszközt a mozgalom elnyomására, — ha vízionárius fantasztákkal állott volna szemben. Miért nem tette ezt? Mivel a legnagyobb zavarban volt a miatt a megcáfolt-hatatlan bizonyágtétel miatt, mellyel a tanítványok Jézus feltámadását hirdették. Ha ezt meggondoljuk, akkor látjuk: az Újszövetség tudósítása a húsvéti hit kialakulásáról es az első gyülekezet megalapításáról valószínűbb és életteljesebb, mint Hirsch modern konstrukciója.

Ehhez még egy mozzanatot kell hozzáfűznünk. Hirsch az I. Kor. 15-ben található felsorolást úgy értelmezi, hogy abban Jézusnak azok a megjelenései sorakoznak fel, amelyek Krisztus Egyházának a létrejöttét „lezárják”. Pál apostol találkozása Damaszkusz előtt Krisztussal azért kap helyet a felsorolásban,

mivel általa az apostol „a pogánykeresztén Egyház keletkezését a Krisztus Egyházának létrejöttére nézve mint utolsó és legnagyobb fontosságú eseményt állítja az azt megillető helyre”. (36. lp.) Tekintsünk el attól, hogy a Damaszkusz előtt történteknek ez az értelmezése magában véve is megkérőjelezhető: I. Kor. 15, 3—8 tudósításának a többi tagjai sincsenek tekintettel ilyen szempontokra, ezért nincs jogunk arra sem, hogy Pál apostol megtérésének a felvételét e szakaszba ilyen szempontra vezessük vissza. De ettől eltekintve maga Hirsch is kénytelen elismerni, hogy a felsorolásból hiányzik a samaritánusok közt keletkezett Egyházra, az első pogánykeresztén gyülekezetekre (Antiochia) *Yaló utalás*. Ezt Hirsch *azzal intézi el, hogy ezek* keletkezése nem a gyülekezet „vezető köreinek” indítására történt, ezért maradt ki a tudósításból. Ez azonban legalább is a samáriai keresztyénség keletkezéséről szóló tudósítással (Csel. 8, 1—17.) flincs összhangban. Már ez magában véve is mutatja, hogy I. Kor. 15, 3—8-nak a Hirsch által adott értelmezése tarthatatlan.

Hirsch értelmése azonban egy másik ponton is világos ellenetben van az Újszövetséggel. Ha Hirsch értelmezése helyes volna, akkor a — mondjuk így — „húsvéti víziók” mind *egy* sorba tartoznának, és tartalmuk, valamint formájuk szerint is egybeesnének általában a vízionárius élményekkel, különösen pedig a Krisztus-víziókkal. Már pedig ez az Újszövetségnek a közmeggyőződésével, egyebek közt Pál apostolnak a meggyőződésével is ellenkezik. Ez áll annak ellenére is, hogy Pál apostol, ill. az Újszövetség a húsvéti történetekkel kapcsolatban is használja a „megjelent” ὥφθη kifejezést (holott ennek használata egyébként az „optasia” — „látomás” képzetével szorosan összszetartozik). Az egész Újszövetség egyértelmű tudósítása úgy szól, hogy a feltámadott Jézus megjelenései egy bizonyos időponton (a mennybemenetelen) túl megszűntek s a Damaszkusz előtti történet egészen kivételes esemény volt. Pál apostol is ugyanígy mondja ezt. Amikor II. Kor. 12, 1—8 alatt sort kerít látomásaira, akkor felsorolásából — jellegzetes módon éppen a damaszkuszi történet hiányzik. Ugyanebben az irányvonalon halad Pál apostolnak a Csel. 22, 1—21 alatt közölt beszéde is. Itt az apostol védekezésében hivatkozik a Damaszkusz előtti eseményre, de kerül minden olyan kifejezést, mintha ekszatikus élményben létrejött látomásról volna szó. Néhány mondattal alább azután közli egy Krisztus-vízióját s ennél kimondottan hangsúlyozza, hogy azt akkor nyerte, mikor a jeruzsálemi templomban imádság közben eksztázisba esett.

Az a feltevés tehát, hogy a húsvéti történetekben vízionárius élményekkel és pedig ú. n. pszichogén víziókkal (a lelki élet talajából lelki okok következtében fakadt víziókkal) van dolgunk, nemcsak történetileg valósánütlen, hanem egyenesen ellentmond az Újszövetség tudósításának. Ezt az ellentmondást nem lehet avval eltüntetni vagy igazolni, hogy az Újszövetség

korában hiányoztak a mi világos pszichológiai kategóriáink. Az Újszövetség tudósítása tanúságot tesz arról, hogy az első keresztyének, közöttük Pál apostol is, meg tudták különböztetni a víziót a másfajtájú élménytől s hogy ezt a különbséget meg is tették.

f) Mielőtt ezeket a történeti-kritikai fejezeteket lezárunk, szükséges azonban a következő dolgokat tisztáznunk.

Azok a kritikai megjegyzések, melyekkel Hirsch fejezteit kísértük, nem jelentik azt, mintha a húsvéti történetet ki kellene vagy ki lehetne vonni a történeti kritika köréből. Ellenkezőleg, az egyháznak magának is érdeke, hogy e történetek a tudományos kritika szokásos eszközeivel vizsgálat alá vétesse nek. Ezt a vizsgálatot nem szabad oly módon folytatni, hogy avval minden áron e történetek „hitelességét” igyekszünk igazolni. Ilyesmi elég sokszor fordult elő s ez nem vált sem az egyháznak, sem az Újszövetségben gyökerező Krisztus-hitnek a javára. Az ilyesféle „célzatos” történeti vizsgálódás csak arra alkalmas, hogy gyanút ébresszen és kétséget támasszon az egyház igazmondása felől. Olyasféle nézettel is lehet nagyon sokszor találkozni, hogy az evangéliumokon, de különösen a húsvéti történeteken gyakorolt mindenféle kritika magában véve helytelen és pedig azért, mivel aláássa a hitet, vagy — modernebb formában így lehetne ezt kifejezni — mivel az emberi ráció mértéke alá helyezi az isteni kinyilatkoztatást. Ez pedig, mondják, magában véve is helytelen. minden ilyesféle véleménnyel szemben meg kell állapítani, hogy a húsvéti történeteken — s általában az evangéliumokon — gyakorolt történeti kritikai munka nem a kinyilatkoztatást akarja a ráció hatalmába adni, — legalább is addig, míg a történeti kritika ismeri a saját feladatát és határait. Az újszövetségi történetek, — a húsvéti történet is, — egyúttal emberi történetek s így alá vannak vetve a tévedésnek, annak a lehetőségnak, hogy színezték őket akár önkénytelenül, akár pedig bizonyos célzattal. Ezt világosan kell látni s aki ezt tagadni próbálja, vagy ennek a felismerése elől elzárkózik, az annak adja a tanújelét, hogy a hite bizonytalan, gyenge, azért nem mer a valóságos helyzetnek a szemébe nézni.

Ennek a hangsúlyozása különösen azért szükséges, mivel az egyház ige hirdetését s vele együtt a hitet is folyvást fenyegeti az a veszedelem, hogy Jézus feltámadásának az újszövetségi valóságát elhomályosítjuk és emberi módon színezzük ki. Ugyanakkor, amikor megállapítjuk, hogy az Újszövetség elbeszélése szerint a húsvéti történetekben nincs szó a tanítványok vízionárius élményeiről, viszont mégis fel kell tennünk azt a kérdést: *mit is mond az Újszövetség Jézus feltámadásának a módjáról*. Ennek a kérdésnek a feltevésénél és vizsgálatánál azután igen fontos segítséget adhatnak Althaus szempontjai.

Az Újszövetség minden figyelmes olvasója érezheti a húsvéti történeteken, hogy amikor a tanítványok találkoztak a feltáma-

dott Jézussal, akkor e találkozások egyfelől nem voltak látomások, de másfelől különböztek attól is, ahogyan Jézussal földi élete folyamán találkoztak a tanítványok. Ezt az evangéliumok elbeszélése ismételten tanúsítja. Ennek következtében nem olyan egészen egyszerű megmondani azt, hogy milyen módon jelent meg a Feltámadott Jézus tanítványainak. Semmi esetre sem szabad azt gondolni, hogy Jézusnak a sírba tett teste megelevenedett, és a tanítványok úgy találkoztak a Feltámadottal, mint egykor életében. A népies gondolkodás rendszerint olyasféleképen képzeli el Jézus feltámadását, hogy Jézus sírba tett teste megelevenedett, kijött a sírból, s így jelent meg a tanítványoknak. Ez a feltevés nagyon közel jár a tetszhalál-hipotézishez (tehát ahhoz a feltevéshez, hogy Jézus a kereszten nem halt meg, csak mély ájulásba esett s a sírban azután magához tért). Még akkor is ennek a feltevésnek a gondolatvilágában mozgunk, ha azt gondoljuk, hogy a Feltámadottnak a sírban újra megelevenedett (magához tért) teste valamiféle kivételes, a halál előtti életében ismeretlen vagy általa nem gyakorolt képességekkel rendelkezett (megjelenik a tanítványoknak zárt ajtók mögött, a tanítványok nem ismernek rá, egyszerre csak eltűnik szemük elől).

Már a húsvéti történetekben is van nyoma annak, hogy az eiső keresztyénség hova-tovább mind materiálisabb értelemben igyekezett elképzelni Jézus feltámadását, — talán éppen azért, hogy a vízionárius élménynek még a látszata se támadhasson. Az utalás arra, hogy Jézus ételt kér a tanítványoktól, hogy Tamás kezét Jézus sebhelyeibe bocsátja bele, ennek a törekvésnek a megnyilvánulásai. De még ezeken az utalásokon is áttetszik a húsvéti történet eredeti értelme: Jézus megjelenése egyfelől nem „lelki”, a lélekben lefolyó élmény, viszont másfelől Jézus a tanítványok előtt nem jelentkezik szellem („kísértet” vagy esetleg spiritisza materializáció) formájában sem.

Ha mégis konkrétabb megjelölést keresünk arra, hogy a Feltámadott az Újszövetség bizonyosáig a szerint hogyan jelent meg a tanítványoknak, akkor Pál apostolra utalhatunk, aki a mi „nyomorúságos” testünk elváltoztatásáról beszél, hogy hasonlatos legyen Krisztus megdicsőült testéhez (Fii. 3, 20.). Krisztus a feltámadásban nyerte el a megdicsőült testet, a „dicsőség-testet”. Ez a körülmeny azonban magától utal az eszkatológikus helyzetre. A húsvét története az „eszkaton”-ban, a jelenlegi emberi létfelépítés határán, illetve azon túl folyik le. Az, ami a tanítványokkal végbe megy, nem a mi világunk történésébe tartozik bele. Az — mint csoda is — a határon mozog, ennek a világunknak és az Isten világának a határára. Ez a történés az eszkatológiai tartozik bele. Azért legalább is félreérthető, ha Jézus feltámadásáról, mint „történeti” tény”-ről, esetleg éppen-séggel mint a világtörténet „legjobban bizonyított tényérő!” beszélünk. Jézus feltámadása éppen úgy nem sorakozik bele a

többi történeti tények sorába, mint ahogyan a Feltámadottnak a megjelenései sem olyan történeti tények, mint pl. Péter apostol prédikálása Jeruzsálemben, vagy valamely keresztyén gyülekezet megalakulása. Althaus helyesen mondja: Jézus „megjelenései nemcsak objektive, hanem szubjektive is eszkatológikusak voltak. Nemcsak az volt eszkatológikus, amit a tanítványok láttak, t. i. Jézus másvilági élő volta és dicsősége, hanem a tanítványok látása maga is. Az a látás és hallás, mellyel a tanítványok Jézus új jövetelét észrevették, más volt, mint az a látás és hallás, melyet a történeti tapasztalás folyamán élünk át” (Wahrheit d. kirchl. Osterglaubens, 2. kiad. 23. lap.).

Meg kell elégednünk ennek a megállapításával. Ebben az összefüggésben még csak arra kell utalnunk, hogy mit jelent a húsvéti történet számára a sír üres volta. Ha azt hangsúlyozzuk, hogy Jézus feltámadása eszkatológikus valóság, akkor ez önkénytelenül is felveti a kérdést: mi történt Jézus sírba tett testével. Erről az evangéliumok tudósítása nem szól semmit, így mi sem adhatunk e kérdésre feleletet. Ez hozzá tartozik Jézus feltámadásának a titokzatosságához. Az Újszövetség számára minden esetre alapvetően fontos ebben az összefüggésben az, hogy a Feltámadott személye azonos avval a Jézussal, akit nagypéntek estéjén sírba tettek. Ennek a megállapítása nemcsak Jézus feltámadásával kapcsolatban jelentős, hanem szorosan összefügg a keresztyén feltámadáshittel is. Ha az Apostoli Hitvallással valljuk a „testnek feltámadását”, akkor ezt nem szabad olyan módon kiszínezni, mint ahogy azt általában és gyakran teszik, mikor a sírba tett testünk megelevenítésére gondolnak. Pál apostol hangsúlyozza: „Test és vér nem örökölhetik Isten országát” (1. Kor. 15, 50.). Testünk rég porrá vált majd már, mikor Isten új életre hív bennünket. De ez az élet a feltámadásban nem lesz test nélkül való élet, hanem új testet nyerünk és ezzel a feltámadásban nyert testtel is *mi* leszünk azaz folytatódik az öntudatunk (az öntudatunkhoz elválaszthatatlanul hozzátarozik a testünk ról való tudat is). A feltámadáshitben ez a személyszerinti azonosság, identitás a döntő, — amint azt Althaus hangsúlyozza.

III.

Ezzel már el is érkeztünk fejtegetéseinknek a legfontosabb részéhez. *Mi a húsvéti történetek értelme és jelentősége keresztyén hittünk számára?* Vagy pontosabban: hogyan függ össze a tanítványok húsvéti hite a feltámadás-hittel és az örök élet hitével?

1. Hirsch fejtegetéseiben ismételten hangsúlyozza, hogy az általa ú. n. „húsvéti mítosz” lerombolásával nem akarja a húsvéti hitet is megdönteni. Ellenkezőleg: „Az egyház húsvéti mítoszának és a legendának az összeomlásával elérkezik az óra, amikor

ismét előtörhet a minden salaktól és a keresztyénség hosszú történetének sötétségeitől megtisztított igazi húsvéti hit” (93. lp.). „Az egyház húsvéti mítoszának és a legendának az összeomlása lehetőséget ad a keresztyénségnek arra, hogy ismét tiszta és tisztult hit legyen az Úr Jézusban” (86). Hogyan is állunk tehát az eredeti, tisztult húsvéti hittel?

Hirsch arra törekszik, hogy megrajzolja a húsvéti hit történetét az eredeti tiszta formájától fogva addig, amíg az kialakul az Újszövetségben előttünk levő formájáig. Mert hiszen az első keresztyénség körén belül nemcsak az eredeti húsvéti valóság szenvedett változást, hanem evvel összefüggésben, részben ennek következtében maga a húsvéti hit is.

A húsvéti hit eredeti tartalmát Hirsch abban jelöli meg, hogy az örökkévalóság-hit, Isten kegyelmének a bizonyossága, a Szentlélek ajándéka és a hitnek szabadsága. Ha ezt egy kissé közelebbről körül akarjuk írni, akkor első sorban arra kell utalni, hogy a húsvéti történés Hirsch számára is eszkatológius jellegű. A tanítványok benne éltek az eszkatológius hitben és gondolkodásban. Húsvéti élményük is ebből a hitból táplálkozik. Azonban az ótestámentomi-zsidó vallás reménysége apokalipptikus „csodabirodalom”-ra irányult. Hirsch szerint ezen a ponton hozza a húsvéti hit a legnagyobb változást: az többé nem „csodabirodalom” várása, hanem „örökkévalóság-hit”. „Az Isten országában való hit mindenben elválasztódik minden földi várakozástól”. Az új hitben adódó vallásos cél pedig „az örökkévalóságnak az egész életet betöltő jelene: az Úrnak és Lelkének jóvoltából az embernek saját életévé lett az az élet, mely a halált győzte le” (06. lap). Így tapasztalja meg a hívő Isten atyai szeretetét: Isten immár kegyelmes Atya s az új hit Istennek a kegyelméből él. Ez emeli a hívőt a törvény fölé, amikor a Szentlélek nyeri el, s a Szentlélek által az isteniúság szabadsága lesz az osztályrészévé. „Az embernek olyan ura van, aki lelkével megeleveníti, rendelkezik vele és vezeti.” (48. lap.)

Ennek az eredeti húsvéti hitnek a legsúlyosabb elváltozása akkor következett be Hirsch szerint, amikor az a zsidó feltámadás-hittel kapcsolódott. A farizeizmus hatása alatt tört be a keresztyénségbe a halottak testben való feltámadásáról szóló tanítás, ez kapcsolódik Jézus feltámadásával s alakítja ki az egyház hitét. Hirsch szerint Pál apostol „világosan érezte” a veszedelmet, mely a halottak feltámadásáról szóló tanítással együtt[^] jár: t. i. hogy a keresztyénség ismét visszaesik a zsidó „csodabirodalomvárás” nagyon is e világias reménykedésébe. Küzdött is ez ellen a fejlemény ellen. Nevezetesen avval a tanítással, hogy csak a Krisztusban meghaltak támadnak fel és hogy a feltámadás reménységét igyekezett kiszabadítani a zsidóskodó gondolkodásból, mely a feltámadásban a földi létnak a megújítását remélte. Azonban az egyházban „nem a keresztyének feltámadásáról szóló pali tanítás, hanem a halottak egyetemes feltára-

dásáról szóló farizeusi tanítás” győzött (55. lap). Csak Luther reformációjában támadt fel teljes erővel „a személyes hit Jézus Krisztusban” s ezért a reformáció talaján lehetséges ismét a visszatérés az eredeti, salakjától megtisztított húsvéti hithez (62. k. lp.).

Ilyen értelemben igyekszik érvényesíteni Hirsch a „megújított” húsvéti hitet. Ez mindenek előtt a „védtelen szubjektivitás hitét” jelenti, vagyis azt, hogy az igazi hit mindenféle tekintély vagy támaszték nélkül hisz, ragaszkodik Istenhez. Ez a hit nem támaszkodhatik semmiféle csodára, Jézus feltámadására sem: éppen ezen a ponton kell hitünknek az elmúlt századokban kialakult alakjához képest „átformálódnia”. Amint a húsvéti történet kritikája mutatja, ennek az átformálódásnak végbe kell mennie a legdöntőbb pontokon is mint amilyen a fel támadáshit vagy Jézusnak az igéje. Mi már nem gondolkodhatunk úgy, mint ahogy Jézus gondolkodott. Hiszen a hitünknek is egybe kell hangzania a saját korunk világképével és gondolkodásával. Mivel pedig Isten igazi csodái az Istennel való találkozás titokzatos mélységeiben játszódnak le, azért „Jézusban, mint az Urban való hit, mint általában az Istenben való hit, a csodatevő Isten megtapasztalása és pedig a szív elrejtett mélységeiben”. (90. lap.) Ez a hit felszabadítja az embert „az egyházig formált kegyesség mindenféle mértéke és tekintélye alól” (91. lap), hogy így nyissa meg az embert „Jézus útja” számára. Ekkor megvilágosodik számunkra Jézusnak, „az egyszerű és védtelen prédi-kátornak az igéjében és történetében .. . Isten igazsága mint jelenlevő hatalom teljes szívet meggyőző fenségével”. S „ha akkor már semmi egyébre sincs szükségünk, akkor megnyíltunk az evangéliumba vetett hit számára” (85. lap).

2. Hirsch ezt az általa megtisztított vagy helyesebben átformált „húsvéti hit”-et nagy belső melegséggel adja elő” és ige hirdetésében is igyekszik érvényesíteni. Azonban ennek ellenére könnyű észrevenni, hogy Hirsch konstrukciója müven gyenge alapokon nyugszik.

Történetileg is teljesen tarthatatlan az, ahogyan Hirsch az állítólagos eredeti húsvéti hitet megkonstruálja. Teljesen hamis nevezetesen az, amit mint „örökkévalóság-hit”-et állít szembe az „ótestámentomi-zsidó vallás” „csodabirodalom”-várássáváJ. Az Újszövetség hitét az eszkatológikus reménység teljesen át meg átjárja. Ez a reménység szerves összefüggésben van nemcsak az Ószövetséggel, hanem a korabeli zsidóság eszkatológikus-apokaliptikus reménységével is. Kétségtelen, hogy a keresztyén hit a korabeli zsidó reménységet átformálta. Azonban nem formálta át arra a színtelen „örökkévalóság-hit”-re, melyről Hirsch beszél, hanem átformálta az eljövendő, feltámadott és megdicsöölt Úr Jézus Krisztusban való hitté. Maga az a hívő, aki „Krisztusban van”, benne él — éppen hite által — abban az eszkatológikus valóságban, melyről hite Krisztus feltámadása

alapján bizonysságot tesz. Húsvét óta „a mi hazánk” a mennyben van (Fii. 3, 20.), polgárai vagyunk annak az isteni világnak, melynek ura Krisztus.

Amidőn Hirsch az örökkévalóság-hitet teszi meg a húsvéti átéles eredeti tartalmával s azután ennek alapján írja le a „megtisztított” húsvéti hitet, akkor az újszövetségi hitnek olyan át[^] formálásával van dolgunk, mely ezt a hitet nemcsak az eredeti gondolkodási formáitól szabadítja meg, hanem annak a tartalmát is teljesen átformálja. Nevezetesen átformálja modern liberális irányban s annak leglényegesebb tartalmává azt a teljesen elmosódott örökkévalóság-hitet, az Isten atya-voltáról szóló nagyon is bizonytalan felfogást, azt a „szellem”-et és szabadságot teszi meg, melyet a liberális-idealisztikus gondolkodásból nagyon is jól ismerünk. Hirsch nem a megtisztult újszövetségi húsvéti hitnek nyit újból teret, hanem kezei között a húsvéti hit ereje és dinamikája teljesen semmivé foszlik szét. Ennyiben Hirsch könyve rendkívül tanulságos példája annak, hogy Jézus feltámadásának a kritikai eltávolítása az Újszövetség bizonysgátteléből a keresztyén hit minden lényeges tartalmának a feladását, elszíntelenítését és megsemmisítését eredményezi.

IV.

A Hirsch által felmutatott eredmény, ismét égetővé teszi a kérdést, hogy mi is hát az *Újszövetség húsvéti üzenetének a jelentősége és lényeges tartalma a keresztyén hit szempontjából*. Erre az előzőök folyamán részben már utaltunk. Azonban szükség van arra, hogy ezt a kérdést még valamivel jobban is megvilágítsuk.

A Jézus feltámadásáról szóló bizonysgáttétel az egyetlen és elmellőzhetetlen fundamentoma minden Krisztus-hitnek és vele együtt minden Istenbe vetett hitnek is.

Az Újszövetség arról tesz bizonysságot, hogy Jézus halála következtében szétszóródtak hívei. Legfeljebb zárt ajtók mögött bújtak meg, mint felénk emberek, akiktől Jézus ellenségeinek nincs mit tartani. Hívő és Krisztusról bizonysságot tevő gyülekezettel ezek az emberek csak akkor lettek, amikor a feltámadott és megdicsöölt Krisztus kiárasztotta rájuk Lelkét. Lehet arról vitatkozni, hogy a pünkösdi történet mennyire hű és „hiteles”, de nem lehet vitatkozni arról, hogy az őskeresztyén közmeggyőződés szerint Jézust csak a Lélek által vallhatjuk Úrnak (I. Kor. 12, 3.). Ez pedig csak más szavakkal fejezi ki ugyanazt, amit a Szentlélek kitöltése által bekövetkezett változásnak mondunk. A gyülekezet, az Egyház tehát a megdicsöölt Krisztus által ajándékozott Léleknek a műve. Jézus feltámadása így lesz — történeti értelemben is — az Egyház alapjává. Jézus *feltámadása nélkül nem jött volna létre és nem jöhetett volna létre Egyház.*

De ez magában véve még kevés annak a megláttatásához, hogy mi Jézus feltámadásának a jelentősége. *Jézus feltámadása után mindaz, ami Jézus földi életében volt, amit a gyülekezet róla csak tud, cselekedetei, csodái, tanítása és halála mind a feltámadás világításába kerül és innen nyeri el tulajdonképeni értelmét.* Jézus többé földi életében sem a nagyhírű tanító, aki éleselmű feleleteivel minden kisiklott ellenfeleinek a kezei közül és maga is számos fogas, szinte megfejthetetlen kérdést adott fel nekik. Nem is csak próféta vagy csodatevő, hanem „az Úr”. Új színt nyer az a különben egyszerű udvariasságról tanús-kodó megszólítás: „uram” (pl. Máté 8, 2 stb.) s az evangélista is egészen önkénytelenül beszél a földön járó Jézusról úgy, mint „az Úr”-ról (kül. Lukács pl. 7, 13; 11, 39 stb.). Ez annyira megy, hogy azt lehet mondani: az evangéliumban Jézusnak a, legegyszerűbb szaván és cselekedetén, minden járásán-kelésén meglátszik, hogy benne arról van szó, akit Isten a feltámadásban megdicsőített, „úrrá és Krisztussá tett”, ahogy Péter mondja a pünkösdi beszédben (Csel. 2, 36.). *A húsvét fénye ömlik el a Jézusra való visszaemlékezésen, ez érteti meg a tanítványokkal, amit Jézus cselekedett vagy mondott* (v. ö. Luk. 24, 27.). Különösen a negyedik evangélista emeli ki, mennyire nem értették meg Jézust tanítványai sem s hogyan világosodott meg előttük igéje és cselekvése feltámadása után (Ján. 2, 22; 12, 16.). Mivel az egész gyülekezet s vele együtt az evangélisták Jézust teljesen a húsvét fényében látják, azért nincs lehetőség arra sem, hogy az evangéliumokból a történeti kritika segítségével kihámozzunk valamiféle emberi Jézus-képet, amelyről azután valószínűsíteni lehetne, hogy az a „történeti” Jézus s hogy azt festette át lassanként a gyülekezet glorifikáló tendenciája. Ilyen „történeti” Jézus-kép nincs, nem is alakult ki, de nem is alakulhatott ki, mert a „történeti” Jézus nem érdekelte a gyülekezetet (v. ö. II. Kor. 5, 16.). A gyülekezet szeme előtt megalakulásától fogva a feltámadott és megdicsöült Krisztus állott. Az emberi hagyomány Jézusra vonatkozólag ki sem alakult vagy elsüllyedt, ha azonnal fel nem szívta magába a megdicsöült Krisztus ragyogására.

A húsvéti történet és a húsvéti hit ilyen értelemben alapvető a gyülekezet számára. Ezért a húsvéti hit és a vele kapcsolatos feltámadáshit az egész keresztyén hitnek egyik centrális tartalmát fejezi ki. A kereszt igéje, melyet Pál apostol olyan nagy nyomatékkal helyez a középpontba (I. Kor. 1, 18—25.) egyúttal minden a feltámadásról szóló ige is. *Krisztus halála és feltámadása elválaszthatatlanul összetartozik mint hitünk és üdvösségeink megalapozása* (v. ö. Róm. 4, 25.). Amikor a feltámadáshit körül a korintusi gyülekezetben kétségek támadtak, az apostol a legnagyobb nyomatékkal fejtette ki azt, hogy mit is jelent ez a tanítás a keresztyén hit számára. *A bűn és halál fölött a diadalmat Isten a mi Urunk a Jézus Krisztus által adta* s ez pontosabban azt jelenti, hogy az „Úr” azaz a feltámadott és megdicsöült Jézus Krisztus által (I. Kor. 15, 57.).

Pál apostol ezt fejezi ki avval az ismert és sokat idézett mondással: „Ha Krisztus fel nem támadott, hiábaivaló a ti hitetek, akkor még bűneitekben vagytok” (I. Kor. 15, 17.). *Nincs Atya Isten és frázis a kegyelem emlegetése, értelmetlen minden Istenbe vetett bizodalunk és minden irgalmasságára irányuló remény-ségünk, nincs bűnbocsánat és teljes végzetserűséggel uralkodik felettünk a halál, ha Krisztus fel nem támadott*, — mindez benne van az apostolnak e mondásában.

Kétségtelen, hogy a feltámadásnak ez a centrális jelentősége nemcsak a gyülekezeteink számára veszett el, hanem lelkészeink, a gyakorlati igeHIRDETÉS és a teológiai gondolkodás számára is. Hirsch könyve ennek a helyzetnek mélységesen megdöbbentő, de egyúttal tanulságos megnyilatkozása. Ezért jogos az a követelés, hogy a teológia legyen ismét a „*feltámadás teológiája*”. Amennyire joggal hangoztatjuk Pál apostol nyomán Lutherrel együtt, hogy az igazi teológia a „*kereszt teológiája*”, olyan *döntő fontosságú, hogy a kereszt teológiája mindig a feltámadás teológiája legyen*, vagyis hogy Krisztus keresztje éppen úgy, mint mindenek a teológiai szempontok és megfontolások, melyeket annak alapján érvényesítünk, a feltámadás fényében ragyogjanak.

Hogy mit jelent közelebbi kidolgozásban a „*feltámadás teológiája*”, azt itt nem részletezhetjük. De utalhatunk Künnebnek a rendkívül tanulságos könyvére („*Theologie der Auferstehung*”): ez a könyv az egész teológiai gondolkodás számára érvényesít a Krisztus feltámadásából adódó helyzetet. Csak egy szempontot szeretnénk megemlíteni befejezésül. Luther a *theologia crucis*-t mindenféle emberi teológiával szemben, a *theologia gloriae*-vel szemben fejtette ki. A *theologia crucis* a legbenső tartalma szerint azt jelenti, hogy az üdv teljesen és minden hozzájárulásunk nélkül Isten jóságából és irgalmasságából származik. Krisztus a keresztfán elszenvédett halálával szerezte meg azt, s nincs semmi emberi cselekedet, magatartás vagy bármiféle néven nevezendő képesség, amely ahhoz hozzájárulhatna s így az embert dicsőséggel vonhatná be. minden dicsőség Istené, aki mérhetetlen irgalmából váltságot szerzett számunkra. Nekünk nincs más dolgunk, mint hogy megalázkodjunk Isten jósága alatt és hogy higgyünk. Ez a hit azonban, melyet Isten követel, nem a mi emberi magatartásunk, nem az, amivel mi hozzájárunk Isten váltságszerző művéhez, hanem — az apostol szavával élve — az Isten ajándéka, a Szentlélek gyümölcse (Róm. 12, 3; Gal. 6, 22.). Ezért ez a hit osztályosa Krisztus sorsának: a keresztség által eltemettetünk az ő halálába, hogy vele együtt megújult életben járunk (Róm. 6, 1—9.). Pál apostol ezt alkalmilag így fejezi ki: „*Mindenkor Jézus megöletését hordozzuk a testünkben, hogy Jézus élete is megnyilatkozzék testünkben*. Mert mi, akik élünk, mindenkor halálra adatunk Jézus miatt, hogy Jézus élete is megnyilatkozzék a mi halandó hústestünkben.

Tehát a halál mibennünk munkálkodik, az élet pedig tibenne-tek” (íí. Kor. 4, 10—12.). Ezekben a szavakban az apostol világosan körülírja a keresztyén helyzetet. Kereszt és halál az egyik oldalon, de feltámadás és élet a másik oldalon. S ez nem úgy, hogy a kettőt időileg el lehetne különíteni olyasféleképen: amíg itt a földön vagyunk, addig kereszt és halál, azután pedig feltámadás és élet. Nem, az apostol s vele együtt mi is benne élünk abban az eszkatológikus valóságban, amikor az egyik, a kereszt és a halál még egyszer összeszedi minden erejét s állandóan kíséri azokat, akik „a Krisztusban vannak”, de ereje mégis megerőtlenedett, — éppen Krisztus feltámadása által. A Szentlélek kereszt, kísértések és halál közepette is végzi munkáját, isten ereje pedig erőtelenség által végeztetik el. Így „élünk” nemcsak egyik napról a másikra, nemcsak a halál karmaiból kimentett röpke napokkal, de nem is csak elvileg vagy eszmeileg”, hanem *élünk* Krisztussal és Krisztus által. Az apostol önmagáról azt mondja, hogy a benne munkálkodó halál, istennek rajta kiteljesedő ítélete életté lesz gyülekezetei számára. Valaminek ebből a mások számára odaáldozott életből minden igazi keresztyén életen, minden hűséges lelkipásztori szolgálaton meg kell látszania. Akkor lesz csak ez az élet valóságos, Isten kedve szerint való élet. Akkor áll az, amit az apostol nyomán olyan szívesen szoktunk elmondogatni: „Élek immár, de nem én, hanem a Krisztus él bennem. Amit pedig még most hústestben élek, azt az isten fiába vetett hitben élek: Ő szeretett engem s életét adta érettem.” (Gal. 2, 20.)

Ez a kereszt teológiája, mely a feltámadás fényében ragyog. Sőt több ennél. Ez Krisztus feltámadásának a valósága, mely minden újból kiteljesedik a benne hívőkön.

A hitetlenség számára ez a feltámadás mindig botránkozás, gúny és korszerűtlen gondolkodási forma. Így volt az Celsustól fogva, aki már a második században gúnyolódik „a meghibbant asszonyon, akiről azt mondják, hogy láttá Jézust, és a többiek fölött, akik mind ezek közé a varázsló-bűvészek („goész”) közé tartoznak és valami álomnak az alapján vagy pedig saját akartatknak tetsző téves véleményük szerint képzelődtek”, — egészen a legújabb kutatókig, legyen az akár olyan magában véve tiszteletre méltó jelenség is, mint Hirsch.

Krisztus azonban mindenféle gúny és ellenmondás ellenére is az Úr, aki feltámadott a halottak közül, él és uralkodik mindenőrökkel. Nekünk ezt az Urat és a teljes, csorbítatlan evangéliumot kell hirdetnünk.

(Előadás a hegyaljai egyházmegyei lelkészértekezlet
1941. március 26-án tartott ülésén.)

Isten királysága — az eszkatológikus szemlélet síkjában.

(Példa az ige-értelmezés és igehirdetés összefüggésére.)

I.

A Szentírás értelmezése és a hirdetése közt mindenkor szoros összefüggés volt. Ez vonatkozik a Szentírás ú. n. tudományos értelmezésének és a gyakorlati igehirdetésnek az összefüggésére is. A gyakorlati igehirdetés mindenkor abból táplálkozik, ahogyan és amennyire az igehirdető az igét érti és megérzi. De az ú. n. tudományos teológia exegetikai munkája is hol nyíltan, hol pedig rejtettebb utakon állandóan erősen meghatározza és sokszor döntő módon irányítja a gyakorlati igehirdetést nemcsak annak részleteiben, hanem egészében is. Ez áll még azokra a lelkészekre is, akik már régen elvesztették a kapcsolatukat az írásmagyarázati teológia munkájával, vagy akiknek sohasem volt ilyen kapcsolatuk, s akik „tudományukat” vagy általános leológiai tájékozottságukból, vagy egyéb olvasmányokból, vagy — legjobb esetben — az önálló írástanulmányozásból merítik.

A következőkben egy kis áttekintésben szeretném az itt tételszerűen megállapítottakat igazolni, ehhez azonban legalább vázlatosan meg kell állapítanunk azt is, mit jelent az írás értelmezése.

Az írásértelmezés az Ószövetségre vonatkozólag a keresztyén egyházból részben átörökölött a zsidó írástudományból, részben újonnán alakult ki. Az Újszövetségre vonatkozólag a 2. század folyamán indult meg. Azóta is állandóan gyakorolja azt a keresztyén egyház s teológiájának mindenkor legfontosabb, legtöbbet művelt és legszembeötlőbb munkája volt. Az írásmagyarázatra az indítékok nem kizárolag és nem döntő módon adta az a körülmény, hogy az írásban vannak többé-kevésbé nehezen megérthető (értelmünkkel felfogható) helyek, mondatok, vagy egész szövegrészek. Nem is elégedett meg az írásértelmezés soha a nyelvi, filológiai értelelem egyszerű feltárással és az ehhez szükséges filológiai és régiségtani ismeretek felhalmozásával. Az írás értelmezésének az alapjául mindenkor az a meggyőződés szolgált, hogy a Bibliában foglalt iratokat megkülönbözteti valami egyéb keresztyén iratoktól, bármilyen

nagyjelentőségű iratok legyenek is azok egyébként a keresztyén élet számára. Megkülönböztetett hely pedig annak a révén illeti meg a Szentírást, hogy abban az Isten szól hozzánk, vagy más-ként, hogy Isten Lelke ihlette, inspirálta azt. Mivel az írásban Isten igéjével van dolgunk, azért van szüksége a gyülekezetnek ennek az igének a tolmácsolására, közvetítésére és hirdetésére. Ez pedig akkor történik, amikor azt az írást felolvassuk, esetleg idegen nyelvre lefordítjuk, e fordításban olvassuk és felolvassuk, „tolmácsoljuk”, értelmezzük és hirdetjük. Az írásmagyarázatnak a döntő kiindulópontja tehát az ige hirdetés, a prédikáció. Az írásmagyarázat eredetileg sohasem tudományos érdekű művelet, hanem mindig a gyülekezet szolgálatában áll. Ezért az a kérdés: „Mit mond az írás?” sohasem irányul csak a szószerinti filológiai tartalom megállapítására, hanem egyúttal mindig az írás igényének a megszólaltatását is jelenti. Ha Isten szól, akkor ez igényének a megnyilatkozása. Az írás értelmezése tehát a tárgyi értelelem megállapításán túl mindig megköveteli az írásban hozzánk szóló isteni igény elismerését az elfogadó vagy elutasító döntésben, megköveteli az írásban foglalt tartalomnak nemcsak értelemszerinti, hanem akaratunkkal való hozzájárulás formájában történő elsajátítását is. Az írásmagyarázat csak addig „teológia”, tehát *keresztyén* hittudomány, ameddig az írásmagyarázó az íráshoz azzal a hittel közeledik, hogy benne Isten szól hozzá is, meg a gyülekezethez is, melynek tagja. Ha ez a feltétel hiányzik, akkor az írásmagyarázat megszűnik teológia lenni.

Az írásnak mint Szentírásnak ezzel a hitből fakadó értelmezésével szemben a 18. század közepe óta mind jobban meg-erősödik egy másik szemléleti mód. Ennek a tápláló ereje a felvilágosodás a maga észvallásával, mely a vallás tartalmát az Isten, lélek és halhatatlanság „eszméi”-re korlátozta. A felvilágosodott gondolkodás számára a Biblia könyvei történeti iratok. A kutatók a bibliai iratoknál nem azoknak az „isteni”, azaz inspirált jellegét vizsgálják, hanem történeti „hitelességük”-et igyekeznek bizonyítani.¹⁾ Ennek a szempontnak az érvényesítése, alakítja ki néhány évtized tudományos munkájával a múlt század bibliai kritikáját. Ez hovatovább hozzászokik ahoz, hogy a Bibliában foglalt iratokat ne úgy kezelje mint „szent” iratokat, hanem mint történeti dokumentumokat. Ettől fogva történeti és kritikai szempontok szerint tárgyalják a bibliai iratok szerzőségi kérdéseit, keletkezési körülményeit, az iratok egymáshoz való viszonyát, teológiai tartalmát és „felfogását”. A történet-kritikai szemléletmód folytatja ugyan az írásmagyarázat munkáját, de az exegézis munkájában is új irányelvezetést érvényesít. A történeti szempontok által meghatározott írás-értelmezés célja nem a gyakorlati ige hirdetői munka elmélyítése, az írás tartalmának,

¹⁾ Ez a szempont először Michaelis János Dávid göttingeni professzor (megh. 1791) műveiben jelentkezik:

üzenetének közvetítése, hanem a bibliai iratok eredeti értelmének minél világosabb és alaposabb felderítése. Az írás értelmezését e szerint a felfogás szerint az teszi szükségessé, hogy vannak benne filológiailag, történetileg és tárgyilag nehezen érthető részek, szakaszok és szövegek. Ezeket a nehézségeket, részben az idegen nyelv sajátossága, részben a történeti és földrajzi távolság okozza, mely a szerzőket tőlünk elválasztja. Az értelmezés elsősorban ezeket a nehézségeket igyekezik megvilágítani és elhárítani az olvasó elől. A múlt század folyamán kialakult történeti-kritikai szemléletmód rengeteg szorgalommal és hasonlíthatatlan éleslátással beláthatatlan gázdaságú filológiai, régiségtoni és történeti anyagot tár fel és halmozott fel néhány évtized alatt a Biblia-, az írás-magyarázat szolgálatában. Az írás értelmezése ezzel rövid idő alatt olyan kincsre tett szert, amely messze meghaladja mindenzt, amit előzetesen több mint másfél évezred teológiai munkája gyűjtött. A célja ennek a történeti és filológiai munkának az, hogy a bibliai iratok helyes értelmezése révén megbízható történeti bepillantást nyerjünk azokba a viszonyokba, melyek között a szerzők írtak, azután, hogy az Ószövetségben megvilágosodjék előttünk Izrael népének története és vallása, az Újtestamentomban pedig a keresztyénség kialakulása és első története, pontosabban annak „alapítója”, Jézus és az őskeresztyénség. Így lesz az írás értelmezésének egyik legfontosabb céljává, hogy megfelelő kritikailag megvizsgált és igazolt történelmi forrásanyagot hozzon napvilágra Izrael, illetve az őskeresztyénség történetének a rekonstruálásához, valamint a benne fellépő vezéregyéniségek szellemi portréjának a megrajzolásához.

De ez a történeti írásmagyarázat sem függetleníthette magát teljesen attól a ténytől, hogy a Biblia „szent” iratok gyűjteménye. Pedig nemcsak a verbális inspiráció tanával szakított teljesen, hanem az inspiráció tényét magát is majdnem teljesen kiküszöbölte: a bibliai iratok e szemléletmód számára a vallásos életnek, az emberi kegyességnak a megnyilatkozásai és dokumentumai. A bibliai iratok sajátos jellegét mégsem tudta teljesen mellőzni, mivel a Biblia továbbra is a gyülekezet által állandóan használt „szent” könyv maradt. Az a körülmény, hogy a Biblia mögött ott volt a gyülekezet, kényszerítette a történeti és kritikai szempontok által meghatározott írásmagyarázatot arra, hogy állandóan tekintetbe vegye ennek a könyvnek egyedülálló, páratlan jellegét. Hiszen minden keresztyén életmegnyilvánulás számára, így a hitélet, az istentisztelet, a vallásoktatás és a teológiai tudományosság számára a Biblia az egyedüli és állandó forrása, mértéke annak, amit keresztyén hitnek nevezünk. Az írás történeti magyarázata is akarva vagy nem-akarva kénytelen volt alapvetést és irányítást adni a Biblia azon értelmezése számára, mely az Egyház szolgálatában állott. Ebben az irányításban sokszor nem volt köszönet. Ezért hangoztatták az egyház szolgála-

tában álló papok, valamint a hívők sokszor, hogy a „hitetlen írástudomány” rombol az egyházban. Hogy ennek a rombolásnak a gyökerét és az erejét megláthassuk, ahhoz még egy másik szempontot is figyelembe kell vennünk.

Amikor az írásmagyarázó az írás értelmezésénél nem a keresztyén hitból indul ki, akkor szükségképen kénytelen valamilyen világnézeti, illetve filozófiai vezérelvet keresni, amely neki az írás értelmezésénél mintegy az útját bevilágító gyertyául kínálkozik. Pl. a történeti módszer számára nagyon termézesztes és látszólag nagyon „konzervatív” elv az a módszeres kiindulópont, hogy a bibliai iratoknak a vizsgálatánál igazolni kell azoknak a hitelességet. Ez azonban nemcsak a módszeres kutatásnak egy magában véve semleges elve, hanem a világnézettel is szerves összefüggésben van. Kifejezésre jut t. i. benne a felvilágosult gondolkodásnak az a meggyőződése, hogy a Biblia iratai „első sorban” történeti iratok. Szentírássá a bibliai iratokat e szerint a gondolkodás szerint az „értékelés”, tehát a mi emberi alanyiságunknak egy szubjektív művelete teszi.

Valóban, az írásmagyarázat felszabadult ugyan az inspiráció dogmája alól, de ezt a „felszabadulását” elcserélte a különféle világnézetek és filozófiai áramlatok rabságával. Az írásnak a múlt század harmincas éveitől fogva kialakult történeti-kritikai értelmezése — alapelvei és vezérszempontjai szerint — a német idealizmusnak a gondolatvilágát tükrözeti. Ismeretes, hogy Strausz Dávid, akinek „Jézus élete” korszakos jelentőségűvé lett, és Baur Ferdinánd, akinek az óskeresztyénségre vonatkozó történeti koncepciója hatásaiban mind a mai napig érezhető, Hegel történetfilozófiáján indultak el. Amikor a hegelianizmus napja leáldozott, a kritikai idealizmus irányzatainak iskolái adták meg a döntő szempontokat. Ritschl indította meg életmunkájával ezt a folyamatot s az ő hatása uralkodott az egész háború előtti teológián. Az ú. n. „pozitív” teológusok, valamint a konfesszionalizmus képviselői, így pl. az ú. n. erlangeni teológiai iskola hívei ugyancsak a német idealizmus érdekerületébe tartozó Schleiermachernak az indításiból táplálkoztak. De az ő befolyásuk távolról sem mérkőzhetett a ritschlianizmus hatásával és szellemi átütő erejével.

Nincs időnk annak a vázolására, hogyan vezetett ez a teológiai munka az írás értelmezésénél jóformán a csődbe. A helyzet a legégetőbbé éppen az Újszövetség magyarázatánál lett, mivel az ú. n. liberális teológia — a név persze sehogyan sem elégé kifejező és pontos, — egyenesen akadályává lett az írásmagyarázat területén annak, hogy az evangélium üzenete megszólaljon és tolmácsoltassék a gyülekezeteknek.

Csak a világháború után megindult új tájékozódás szabadította el az írásmagyarázatot arról a holtvágányról, amelyre a történeti kritikai szempont egyoldalú érvényesítése és a világnézeti szempontok befolyása következtében a múlt század folya-

mán s a jelen század első két évtizedében uralkodó irányzatok során került. Az új tájékozódásra a gyülekezeti munkában, nevezetesen az igeHIRDETÉSBEN rejlő indítékok adták az egyik legfontosabb indítást. KözREJÁTSZOTTAK ugyan más mozzanatok is, főként emberéletünknek az a szörnyű krízise, amelybe a világháború folyamán belekerültünk. De ezektől függetlenül és ezekkel egyúttal kapcsolatban is a gyülekezeti igeHIRDETÉS nehézségei nyitották meg *Barth Károly* szemét annak a meglátására, hogy tarthatatlanná lett a keresztyénségnek az az értelmezése, mely a liberális teológiában uralkodott, — talán így lehetne röviden ennek a teológia számára sorsdöntő munkának a jellegét meghatározni.

II.

De álljunk itt meg egy kissé. Hiszen amit eddig elmondottunk, talán túlságosan elméletinek látszik, s nem világít rá elégé az írásmagyarázat és a gyakorlati igeHIRDETÉS kapcsolataira. A helyett, hogy a Barth fellépése után bekövetkezett helyzetet-és annak alakulását továbbra is ilyen „elméleti” síkon vázolnánk, kíséreljük meg az eddig elmondottakat megvilágítani egy konkreet példán. Ez ha vázlatosan is, de mégis némi betekintést enged az írás értelmezésének a változásaiba és a jelentőségebe.

A leghelyesebb és talán a legaktuálisabb is, ha ennek az érdekelőben az „Isten országa” (helyesebben „Isten királysága”) fogalmát választjuk, hiszen ennek Jézus evangéliumában centrális jelentősége van.

RitschI Isten királyságát úgy határozta meg, hogy az „az igazságnak megfelelő cselekvés (Gerechtes Handeln) által egybefűzött alattvalók összessége” és hogy az „a keresztyén gyülekezetben tömörült emberiség szellemi és erkölcsi feladata”, úgyhogy az „egyetemes szeretet indítékából mint cselekvésünk jelen gyümölce” valósul meg.²⁾ Ennek a meghatározásnak a visszhangja hangzik széltében a múlt század utolsó évtizedeinek az exegetikai műveiben. Így pl. a történeti-kritikai iskola egvik főmestere, H. J. Holtzmann strassburgi professzor arról beszél, hogy a késői zsidóság gondolkodása szerint ugyan az Isten királysága teljesen eszkatológikusan meghatározott fogalom, de azt Jézus szellemre átformálta, a helyhez kötött fogalmak köréből minőségi jellegűvé tette s így megtisztította „a legfőbb jónak vallásilag meghatározott fogalmává”.³⁾ Pontosabban az Isten országa „a mennyből e világba belépő, e világivá átalakuló isteni rendje a dolgoknak”.⁴⁾ Az Isten országának a ritschliánus meghatározása kísért pl. a Czeglédy-féle Bibliai Lexikonban is,

²⁾ „Untericht in der christlichen Religion” 1875, 7—8. §.

³⁾ V. ö. Holtzmann: „Die Synoptiker” („Hand Commentar zum Neuen Testament” I, 1) 3. kiadás, 1901, 49. lap.

⁴⁾ Holtzmann: „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie”, 2. kiadás, 1911, I, 2.50. lap.

amikor az isten országát úgy határozza meg, hogy az „a világ-nak az a szellem-erkölcsi állapota, amelyben Isten” akarata mindenütt és mindenben beteljesedik”.⁵⁾ Ha ezeket a meghatározásokat jól megfigyeljük és Ritschl teológiai gondolkodásának az alapvonásaival egybevetjük, akkor nem nehéz megállapítani, hogy az Isten országának ez a fogalma nem egyéb, mint vallásos vetülete annak, amit Kant a legfőbb jó eszméjének nevezett. „A gyakorlati ész kritikájában Kant Isten országának nevezi az olyan világrendet, „amelyben az értelmes lények teljes szívükön az erkölcsi törvénynek szentelik magukat”.⁶⁾”

Az Isten királyságának ez az értelmezése egyik tényezője és pillére volt annak a felfogásnak, mely Jézust magát is elsősorban az erkölcsi kategória segítségével igyekezett megérteni s benne bizonyos új vallás-erkölcsi „eszmék” hordozóját láta. Hogy ezekben az eszmékben a kritikai idealizmus jórészt önmagát ismerhette fel, arra csak utalhatunk. Ami az evangéliumban nem illeszkedett bele ezeknek az eszméknek a gondolatkörébe, mint nevezetesen pl. az eszkatológikus várakozás, azt jelentéktelennek tüntették fel vagy pedig olyan „koreszmékének, amelyeknek a mi korunkban már nincs érvénye.

Az első jelentős támadás Jézus evangéliumának ez ellen az értelmezése ellen Ritschl közvetlen közeléből indult el. Weiss János, akkoriban göttingeni professzor és Ritschl veje, apósának a halála után három évvel, 1892-ben egy monografiát bocsáttott közre „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes” címen, amelyben a következő tételel állította fel: „Az Isten királysága Jézus felfogása szerint kizárolag világfeletti (transcendens) nagyság, amely e világhoz a kizárolagos ellentét viszonyában van. Ez azt jelenti, hogy Jézus gondolatvilága szerint nem lehet szó az Isten királyságának e világon belüli fejlődéséről. Ennek a megállapításnak az alapján látszólag azt kell következtetnünk, hogy e képzet dogmatikus vallás-erkölcsi alkalmazása az újabb teológiában jogosulatlan, mert azt teljesen megfosztotta eredeti eszkatológikus-apokaliptrus értelmétől. Hiszen csak látszólag biblikus eljárás az, ha a kifejezést más értelemben használjuk, mint Jézus”.⁷⁾ Így alapozódik meg az Isten királyságának eszkatológikus értelmezése, mely a Ritschl által befolyásolt teológiával szemben tagadja, hogy az Isten királysága az erkölcsi cselekvés célja volna és a világ fölötti uralmat jelentené. Az Isten országa nem a szeretettől motivált cselekvés által valósul meg, hanem kizárolag futurikus valóság Jézus evangéliuma szerint: e világhoz semmi köze sincs, sőt megvalósulása ennek a világnak az összeomlását jelenti.

⁵⁾ Czeglédy—Hamar—Kállay: „Bibliai Lexikon”, 531. lap.

⁶⁾ V. ö. Weiss Johannes: „Die Idee des Reichen Gottes in der Theologie”, 1901, 82. k. tpk., kül. 86. lap.

⁷⁾ Id. h. 49. k. lap.

Weiss tétele alapján kiterjedt polemikus irodalom keletkezett. Ennek hatása alatt maga Weiss is kényszerítve érezte magát arra, hogy monografiájának a második kiadásában tételeit tompítsa, és pedig annál is inkább, mivel maga Weiss sem gondolt arra, hogy az Isten királyságának ezt az állítólagos jézusi értelmét a teológiai gondolkodás és a gyakorlati igherdetés számára használhatónak minősítse.

A jelen század első évtizedében új fázisba lépett ez a kérdés. *Schweitzer Albert*, a modern teológiának egyik legérdekebb alakja, aki utóbb az afrikai őserdőbe vonult vissza, hogy ott betegeket gyógyítson, több művében, de különösen az átütő erejű Jézus élete-kutatás történetében⁸⁾ új erővel állította fel a tételet, hogy az Isten királysága Jézus igherdetésében kizárolag eszkatológikus valóság. Schweitzer szerint Jézus teljesen az Isten királysága hamaros beköszöntének a reménységében élt. Az eszkatológia szerinte „dogmatikus történet, mely a természetes történetbe belenyül és azt megszünteti”.⁹⁾ Más szóval az eszkatológia az a dogma, tanítás és meggyőződés, mely az Isten királyságának a bekövetkező megvalósulására vonatkozik. Ennek az eszkatológikus tanításnak Jézusnál történelemformáló ereje van, amennyiben Jézus teljesen abban a meggyőződésben élt és cselekedett, hogy küszöbön áll Isten királyságának a bekövetkezése. Isten királyságának a megvalósulása pedig szörnyű világkatasztrófában megy végbe: e világ elpusztul és a messiás megalapítja birodalmát. A tanítványok kiküldésénél mondott beszéd ennek a „következetes eszkatológizmusnak” a programmja. Ekkor cselekszik Jézus az eszkatológikus dogma alapján, — de a paruzia a Mát. 10, 23-ban kifejezett várakozás ellenére nem következik be. „A történelem természetes folyása dezavuálta a dogmatikus történelmet, amelynek értelmében Jézus cselekedett. A természetfölli történelem eseménye, amelynek be kellett volna következni, és pedig a kijelölt időpontban, elmaradt. Ez volt az első „történeti” esemény Jézus számára, aki kizárolag a dogmatikus történetben élt, ez volt számára a központi jelentőségű esemény, amely cselekedeteit visszafelé lezártá és a jövendő felé új tájékozódást adott neki”.¹⁰⁾ Ez az új tájékozódás abban van, hogy Jézus új meggyőződésre jut: imádságára maradt el, úgy véli, a megpróbáltatások és kísértések ideje, melynek az Isten királysága beköszöntét meg kell előznie. De a világ tele van bűnnel és e miatt Isten elégtételt vár. Ennek következtében Jézus úgy érzi, hogy az Isten királysága beköszöntének még egy feltétele van. „Még hiányzik egy teljesítmény és azok mellé, akik Isten királyságán erőszakot követnek el, oda kell állania

⁸⁾ Az 1. kiad. „Von Reimarus zu Wrede” címen 1906, a 2. kiad. „Geschichte der Leben Jesu-Forschung” címen 1913.

⁹⁾ „Geschichte der Leben Jesu-Forschung”, 2. kiadás, 1921, 391. lap.

¹⁰⁾ Id. h. 406. lap.

valakinek, aki erőszakkal kényszeríti ki eljövetelét.¹¹⁾ „Az Isten királyságának hatalomban való eljövetele attól az engeszteléstői függ, melyet Jézus visz véghez. Ez a messiási szenvedés titkának az alapvető vonása.¹²⁾ így vállalja Jézus a halálba vezető utat abban a meggyőződésben, hogy ezáltal sikerül neki Isten királysága eljövetelét kikényszeríteni. S Jézusnak sikerült ezt á „dogmatikus elhatározást” tettre váltani és egyedül meghalni Jeruzsálemben. De a halál Jézus számára csak mint „dogmatikus, de nem mint történeti-tapasztalati” kényszer állott fenn.¹³⁾ Ezért Jézus halála tulajdonképen, — Jézus szemszögéből nézve, — fiaskó. Rendkívül jellemző, hogy Schweitzer hogyan írja le Jézus történetének ezt a centrális mozzanatát. „Csend mindenütt! Ekkor jelenik meg a Keresztelő s hirdeti: Térjetek meg! Az isten királysága elközelített! Nem sokkal azután Jézus, aki önmagát az eljövendő Emberfiának tartja, belenyűl a világtörténet kerekének a külliőibe, hogy az mozgásba jöjjön, az utolsó fordulatot megtegye és a világ történetének természetes folyásában ki kényszerítse annak a végét. Mivel ez nem sikerül neki, rá akaszkodik a kerékre. Ez egy fordulatot tesz és felörli őt. Jézus a helyett, hogy elhozta volna az eszkatológiát, megsemmisítette azt. A világ kereke tovább fordul és tetemének a roncsai még mindig rajta lógnak, jóllehet ő volt az egyetlen mérhetetlenül nagy ember, akiben volt elég erő ahhoz, hogy önmagában ismerje meg az emberiség szellemi uralkodóját és hogy erőszakot kövessen el a történelmen. Ez az ő diadala és uralkodása.”¹⁴⁾

S a keresztyénség története? — kérdezzük. „A keresztyén-ség’ egész története, a belső, az igazi története — mondja Schweitzer — mind a mai napig a paruzia elhalasztódásán alapszik, azaz helyesebben a paruzia be nem következésén, az eszkatológiai reménység feladásán, s vele együtt a vallásnak ezzel együtt járó és mind tovább kiható mentesítésén az eszkatológiától”. Jézus halála „ténylegesen elintézte az eszkatológiát, noha az őskeresztyén gyülekezet még egészen benne élt... . A történelem folyamán szükségszerűen kialakult az eszkatológia-mentes keresztyén világnézet. A történelem ezzel csak azt teremtette meg, amit a tények logikája már Jézus halála által meg követelt”¹⁵⁾

Schweitzer konstrukciójának a bírálatába itt nem bocsát kozhatunk. Annyi nyilvánvaló, hogy Schweitzer helyesen ismerte fel az Isten királyságának eszkatológikus jellegét. Azonban ezt a felismerést nem tudta hasznosítani. Hitéből és vallásából telje-

¹¹⁾ Id. h. 434. k. lap.

¹²⁾ Schweizer: „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis”. 1901, 13. lap.

¹³⁾ „Geschichte der Leben Jesu Forschung”, 438 k. Lap.

¹⁴⁾ „Von Reimarus zu Wrede”, 367. lap. Idézi Holmström: „Das eschatologische Denken der Gegenwart”, 1936, 84. lap.

¹⁵⁾ „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis” 95. lap.

sen hiányzott az eszkatológikus reménység, az eszkatológizmust Jézusnál tisztára kora gondolkodásából származó szemléleti formának tekintette. Nem ismerte fel ez eszkatológikus reménység igazságtartalmát, hiszen szerinte az eszkatológikus dogma okozta Jézus bukását. A keresztyénségnek az eszkatológiától való mentesítése szerinte nemcsak történelmileg, hanem dogmatikailag is indokolt. A „keresztyén világnezetnek egyedül Jézus Krisztus személyisége kell alapozónia a nélkül, hogy tekintettel lenne arra a formára (t. i. az eszkatológikus szemléletre), melyben magát annak idején kiélté.”¹⁶⁾ Ha azonban így ítélijük meg Jézust, akkor joggal vetődik fel a kérdés: mit keres ez a csödöt mondott rajongó Jézus a „keresztyénség”-ben? Schweitzer ugyan nagy határozottsággal próbálja hangsúlyozni Jézus „emberföltti személyiséget”,¹⁷⁾ azonban ha elvetjük Jézus evangéliumában ezt a Schweitzer szerint koreszmékből táplálkozó keretet, a „formát” és az így értelmezett evangéliumnak a magját, a lényegét próbáljuk megkeresni, akkor gyakorlatilag alig marad egyéb, mint néhány „vallás-erkölcsi eszme”. Isten atya és szeretet, a polgári gondolkodás mértékére leszállított erkölcsi követelések, mint a nagyon is szűk értelemben vett felebaráti szeretet, stb. Schweitzer „következetes eszkatológikus” szemléletmódja beletorkollik a kultúrprotestantizmus kétes értékű eszmevilágába.

Ha az ember a háború előtti évek exegetikai irodalmát végigszántja, akkor megdöbbentő módon veheti észre benne a tanácsatlanságot, mely ezzel a konstrukcióval szemben uralakodott. Pl. Klostermann 1909-ben megjelent Máté-kommentárjában az Isten királyságáról írt összefoglaló fejezetéiben¹⁸⁾ hangsúlyozza ugyan Isten királyságának az eszkatológikus jellegét. Számára ez kritikai mértékül is szolgál olyan igéknél, melyeknél az eszkatológikus vonást nem lehet megállapítani: az ilyen igéket az apostolok, ill. a gyülekezet köréből származtatja. De Klostermann ennek ellenére sem meri Jézust a konzekvens eszkatológia értelmében tragikus hősnek, bukott rajongónak minősíteni. Schweitzer tulajdonképpen véleményét tehát elveti, noha kiindulópontját és annak megokolását, kifejtését elfogadja. Inkább közvetít és meglehetősen semmitmondó eredménnyel azt tartja jellemzőnek Jézusnak az Isten királyságára vonatkozó igéjében, hogy annak két vonása „egészen új”: egyfelől az Isten királysága közvetlen közelségének a hirdetése vagy (!) a jelenlegi ittléte; másfelől a határozott vallás-erkölcsi irányba fordulása és a nemzeti-politikai reménység elutasítása. Ha az ember evvel összehasonlítja pl. Feine újszövetségi teológiáját, mely kimondottan a liberális-vallástörténeti szemlélet ellen,

¹⁶⁾ Id. h. 98. lap.

¹⁷⁾ Id. h. 97. lap.

¹⁸⁾ A *Lietzmann-féle* „Handbuch zum Neuen Testament” sorozatában.

II, 183. lap.

annak legyőzése érdekében íródott, akkor legnagyobb meglepetésére ezekben a kérdésekben bizonytalan tapogatódzást és végeredményben ugyanazokat a szólamokat találja kissé letompítva.

Talán semmi sem mutatja annyira a konfesszionális teológia háború előtti csődjét, mint az a tény, hogy nem volt semmi mondanivalója evvel az értelmezéssel szemben.

Hl.

Mint már említettem, a világháború után megindult új tájékozódás a teológiában a keresztyénség új értelmezésére vezetett. Benne hatalmas erővel törnek elő a háború előtti évek kultúroptimizmusában elnyomott vagy észre nem vett erők. Ezeknek ható erejét csak növeli a háború átélése következetében uralomra jutott Untergang-hangulat. A világháború tapasztalatai, a kultúrának a háború nyomán ránk szakadt válsága rádöbbentettek bennünket Isten ítéletének a komolyságára. Ez kedvező légkört teremtett annak megsejtésére is, amit az eszkatológia szóval fejezünk ki. Barth „Római levelé”-ben jelentkeznek ezek a motívumok először átütő erővel. „Krisztushoz az olyan keresztyénségnek, amely nem teljesen és tökéletesen, maradéktalanul eszkatológia, teljesen és tökéletesen és végérvényesen nincs semmi köze”, — ez Barth radikális tétele.¹⁹⁾ Ez első pillanatra azt a benyomást kelthetné, hogy Barth átveszi Schweitzer tételét a konzekvens eszkatológiáról, csakhogy amíg Schweitzer számára a keresztyénség életfeltétele, hogy mind jobban megüresedjék eszkatológikus tartalmától, addig Barthnál az eszkatológia egészen új értelmezést nyer.

De mit is mond Barth eszkatológiának? Az eszkatológia „feszültséggel teli kifejezés a láthatatlan üdv számára, mely egyedül az ítélet negatív formájában lesz számunkra láthatóvá.”²⁰⁾ Amíg a háború előtti teológiai gondolkodás, különösen Schweitzer az eszkatológiát tisztára idői, — futurikus — értelemben vette s ezért nem tudott az eszkatológia képzetével semmit sem kezdeni, addig az most Barthnál idői értelmét majdnem teljesen elveszíti és tartalmi megjelöléssé lesz. „Az időnek minden pillanata ... az örökkévaló pillanat hasonlata”.²¹⁾ „Jézus Krisztus be nem köszöntött, de végtelenül közeli napjának árnyékában látjuk éltünk napjait folyni, a ‚most’ árnyékában pereg az idő, Isten árnyékában veszik útjukat az emberi dolgok ...”²²⁾ „Ami az időn túl van, az nem idő, hanem örökkévalóság. Nem, minden idő határán, Istennek a fejünk felett függő fala előtt, amely minden időnek és minden időtartalomnak a

¹⁹⁾ „Der Römerbrief”, 2. kiadás, 298. lap.

²⁰⁾ Holmström, id. h. 237. lap.

²¹⁾ „Der Römerbrief”, 482. lap.

²²⁾ id. h. 288. lap.

megszüntetését jelenti, áll a végső óra embere, az az ember, aki Jézus Krisztus paruziáját várja.”²³⁾ „Vájjon senkinek sem sajog a füle? Hát egyáltalán nem hallgat már el a haszontalan beszéd az .elmaradott' paruziáról? Hogyan »maradjon el«, ami fogalma szerint egyáltalán nem ,következhetik be'? Mert semmiféle időbeli esemény, sem semmiféle mesebeli ,világvége' nem az Újtestamentomban hirdetett vég, s ennek nincs semmi köze semmiféle esetleges történeti, tellurikus vagy kozmikus katasztrófához, hanem az a vég valóban *a vég*, annyira a vég, hogy az ezerkilencszáz esztendő nemcsak keveset, de *egyáltalán semmit sem* jelent ahoz képest, ami annak közelségét vagy távolságát illeti, annyira a vég, hogy már Ábrahám láttá ezt a napot és örvendezett.”²⁴⁾

Az eszkatológia történése így kitágul a végételenbe, időtlenné lesz Barth számára. Ezzel együtt jár, hogy az Örökkévalóság az isteni világ időföldötti jelenében tükrözödik, ill. már meg is valósul. „Van egy olyan *pillanat*' az idők során, amely nem időbeli pillanat. De minden időbeli pillanat elnyerheti *ennek a-pillanatnak* a teljes méltóságát. Ez a pillanat az *örök* pillanat, a *most*', amidőn megáll a múlt és jövő. Amaz nem múlik el, emez nem közeledik. Az idő elárulja titkát: nem az *idő* múlik és siet, hanem az *ember* az, aki Istenben volt és lesz, meghal és él.”²⁵⁾ Az örökkévalóság realitása Barth szerint — Holmström kifejezésével — „az időtlenség ,most'-jának az aktuális jelen volta.”²⁶⁾

„Jézus¹, mint történeti határozmary — mondja Barth ennek a szemléletnek az alapján híressé lett hasonlatával — a törési hely az előtünk ismeretes világ és egy ismeretlen világ közt. Idő, dolgok és emberek az előtünk ismeretes világnak ezen a helyén nem emelkednek fel más idők, dolgok és emberek fölé, de mégis annyiban, amennyiben elhatárolják azt a pontot, amely az idő és örökkévalóság, dolog és eredet, az ember és Isten közti elrejtett választóvonalat láthatóvá teszi.”²⁷⁾ A bibliai történet az Ó- és Újtestamentomban éppen ezért nem „történet”, „hanem felülről tekintve szabad isteni cselekedetek sora, alulról tekintve pedig egy magában lehetetlen vállalkozás eredménytelen kísérleteinek a sorozata.”²⁸⁾ Ezt nevezi Barth a bibliai vonal túlvilágiságának, történetiatlenségének, világi voltának. így tagadja Barth pl. Jézus feltámadásának történetiségét éppen úgy mint a paruzia történeti jellegét.

Ez a néhány idézet csak nagyon halvány képet ad arról, hogy mit jelent Barthnál az eszkatológia. De mégis alkalmas

²³⁾ Id. h. 484. lap.

²⁴⁾ U. o.

²⁵⁾ id. h.

²⁶⁾ Holmström id. h. 238. lap.

²⁷⁾ Id. h. 5. lap.

²⁸⁾ „Das Wort Gottes und die Theologie”, 1925; 83. lap.

annak az érzékeltetésére, hogy Barth „Római levele” milyen elementáris erővel szólaltatta meg az evangéliumi üzenet történetfölötti jellegét. Ebben van az a ma már beláthatatlan jelenlősége, mellyel a teljes szekularizálódás útján járó teológiát, de meg a kultúrprotestantizmusba süllyedt egyházat is hatalmas erővel visszahívtá tulajdonképpen életforrásához. De másfelől a közölt néhány vonás rendkívül alkalmas annak a szemléltetésére is, hogy Barth nemcsak a bibliai eszkatológiának, hanem vele együtt az egész evangéliumnak is a valóságostól eltérő értelmezést ad. Holmström, egy fiatal svéd teológus nem régiben megjelent munkájában²⁹⁾ végig kíséri az eszkatológia változásait az elmúlt fél évszázadban. Ennek során rendkívül szellemes és találó kritikában megállapítja, hogy a bibliai kinyilatkoztatásnak e történeti idő fogalma pedig a metafizikailag értelmezett végeség. Sem az időnek ez a képzete, sem pedig az örökkévalóságnak ez a képzete nem ér le az evangélium mélységeig s ezért halad Barth gondolatmenete egészen hamis síkon.³⁰⁾ Már itt meg kell jegyezni, hogy Barth utóbb dogmákkájának első, majd még inkább második kiadásában igyekezett az eszkatológiának ezt az időtlen, metafizikailag meghatározott fogalmát meghaladni s ennek révén a kinyilatkoztatás történeti jellegét jobban megérteni, — a nélkül, hogy az teljesen sikerült volna neki.

Az eszkatológia új értelmezése mély benyomást tett a szorosan vett újszövetségi teológusoknál is: *Bultmann* könyve Jézusról (1926-ban) és *Dibelius* „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum” (1925) c. műve a tanúi ennek. Ezekre azonban itt nem térhetünk ki.

Az eszkatológia új értelmezését nem is annyira Barth, mint inkább *Althaus* vitte diadalra „Die letzten Dinge” először 1922-ben s azóta négy kiadásban megjelent műve által. Althaus az újabb kiadásokban — a könyve által előidézett vita hatása alatt, — több tekintetben módosította, illetve továbbfejlesztette álláspontját. A következőkben ezért álláspontjának a változásaira is tekintettel kell lennünk.

Althaus az eszkatológiának két alapformáját különbözteti meg: az „axiológiai” és a „teleológiai” eszkatológiát. „Az axiológiai élmény azt jelenti, hogy a földi élet változatos alakulásának a során megtapasztaljuk az érték időtlen érvényét. A teleológiai élmény pedig azt jelenti, hogy feladatunkként ismerjük fel megvalósítani ama értéket a végcél felé való törekvés által.”³¹⁾ „Az első esetben *most* a mienk az örök élet; az Istennek

²⁹⁾ „Das eschatologische Denken unsrer Zeit”, 1936.

³⁰⁾ Id. h. 242. lap.

³¹⁾ *Holmström* id. h. 281. lap.

ebben a „most”-jában boldogan pihen meg a lélek. Az utóbbi esetben az örök élet a reménység célja, feléje törekszik e világhoz kötött keresztyén életünk magasfeszültségű vágyódásával.”³²⁾ Ennek az alapvető meghatározásnak az alapján teszi meg Althaus ismert fogalmi megkülönböztetését: „Az eszkatológia axiológiai fogalma akkor keletkezik, ha életünk közepette a normával találkozunk”. „Az eszkatológia teleológiai fogalma abból származik, hogy az időt mint történelmet ragadjuk meg” — mondja.³³⁾ Más szóval az eszkatológia Althausnál azoknak a korlátoknak a legyőzését jelenti, melyek az örökkévaló Isten körül fogják, mikor idői történésben nyilatkoztatja ki magát. Jelenti annak az ellenmondásnak a megszüntetését, mely a keresztyén örökkévaló élet belső tartalmi gazdagsága és külső jelentéktelensége között fennáll. Althaus törekvése arra irányul, hogy valamiképen fogalmilag megragadja „Isten a történelemben”. A háború előtti teológiai gondolkodás Istennek a történelemehez való viszonyát az abszolutumnak és a relativitásnak az ellentéteben látta: ha „Isten” mondunk, az abszolutumra gondolunk, a történelem pedig a relativitás világa. Ezért „Isten a történelemben”, avagy más szóval a kinyilatkoztatás történeti jellege önmagában való ellenmondásnak, *contradictio in adjecto*nak látszik. A háború előtti teológiai gondolkodás ezzel az ellenéttel nem tudott boldogulni. Mivel a kinyilatkoztatás történeti jellegét nem tudta megragadni, azért a kinyilatkoztatás végeredményben „igazságok”, „eszmék” közlésévé és a vallásos tudat megnyilatkozásává lett. A Krisztus által hozott kinyilatkoztatás is az „új” isten-eszme, új erkölcsi eszmék megragadásában rekedt meg a számára. Jézus pedig prófétává degradálódott, mert az, amit véghezvitt, élete és halála (a feltámadása e szerint a gondolkodás szerint a mitológiába tartozott!) legfeljebb a vallásos hős, az „eszmény” példaadó cselekedetei voltak, de nem a kinyilatkoztatás tényei. Ezen a holtponton igyekezett Althaus túljutni és pedig úgy, hogy egyfelől ragaszkodott Isten abszolút transzcendenciajához, másfelől pedig kinyilatkoztatás esemény-szerűségéhez, a fakticitásához.

Hogy ez mit jelent azt a következő idézet szemlélteti: „A kinyilatkoztatásban *Isten* van jelen és cselekszik, — ez minden tökéletes egész. *Isten* van jelen a *történelemben* és cselekszik, — ez minden paradoxon, harc és várya, hogy tökéletes egésszé legyen. *Isten* cselekedete kiált a tökéletes kiteljesedés után, mert maga is tökéletes. A vele való közösség egyszerre tökéletes és tökéletlen. *Isten*hez való viszonyunk alapvető problémájára bukkanunk itt: örökkévalóság és idő. Bárhol cselekedjük is *Isten* velünk, az örökkévalóság talajára lépünk. Abban, amit kinyilatkoztat nekünk, mint tökéletességen élhetünk, és

³²⁾ Althaus: Die letzten Dinge, I. kiadás, 58. lap.

³³⁾ Id. h. 16. és 21. lap.

túl az örökös harcokon és rész szerint való dolgokon az örök diadalban állhatunk. És mégis, amikor Isten cselekszik velünk, nem tekinthetünk el sem elméletileg, sem gyakorlatilag Általa megragadott életünk történeti jellegétől, hanem éppen Isten színe előtt és az Ő indítására éljük át mindenzt, ami a történelmet jellemzi: az életet mint harcot, mint lehetőségekkel való viaskodást, mint olyan valóságot, amelyben a végső teljes döntés és diadal még sohasem következett be. Mindkettő elválaszthatatlanul összefügg ezzel: közösség Istennel a történelemben, más-ként kifejezve: örök élet a történelemben. ... Ebből már érthető, miért vagyunk olyanok, mint aikik készek és mégis sóvárogva reménykednek, mint aikik megpihennek és mégis sietnek, mint aikiknek várakozása már feloldódott és mégis feszülten várakoznak, mint aikik diadaltól örvendeznek és mégis ugyanakkor »sóhajtoznak« is. Sőt több: most értjük meg, miért nem szünteti meg, sőt még csak nem is csökkenti, a jelen öröme a vágyódást a mennyország után, az életöröm a boldog kimúlás utáni vágyat éppen az érett keresztyénségen. Minél nagyobbá lett számunkra Krisztus, annál gazdagabb jelenünk, de annál sóvárgóbban reménykedünk is teljes diadala után.”³⁴⁾

Hogy keresztyén életünk ilyen alapvető módon van Krisztusra vonatkoztatva, ezt jelöli meg Althaus az eszkatológia fogalmával, sőt nemcsak keresztyén életünknek ezt a jellegét, hanem általában az időnek az örökkévalósághoz való viszonyát. „Minden idő közvetlen vonatkozásban van az ítélethez, a tökéletes kiteljesedéshez. Ilyen értelemben minden idő ‚utolsó’ idő. Nemcsak az utolsó, hanem minden ‚idő’ állandóan megszűnik az örökkévalóságban. Nemcsak az utolsó, de minden hullám az örökkévalóság partján török meg. minden időszaknak megvan a *maga* felelőssége az ítélet előtt, mindegyiknek megvan a *maga* gyümölcshez erezménye közvetlenül a tökéletesség számára. Mindegyik kiált megszüntetés és beteljesedés után, hogy utána már ne legyen jövendő. Mindegyik fölött ott van Róm. 13, 12 pirkadása: Az éjszaka előrehaladott, a nappal elközelgett.”³⁵⁾

Althaus koncepciójának az átütő ereje abban van, hogy mindezzel olyasmit szólaltat meg, ami kétségtelenül és elválaszthatatlanul hozzáartozik keresztyén hitünkhöz és ami a megelőző teológiai munkában és igeHIRDETÉSben egyaránt elsikkadt. Ennek ellenére sem hallgatható el, hogy az axiológiai és teleológiai eszkatológia megkülönböztetésében eredetileg olyan megfontolások voltak a döntők, melyek nem az evangéliumból származnak. Ellenkezőleg, ezeket filozófiai alapfogalmak határozzák meg! Nevezetesen az axiológiai eszkatológia alapfogalmának a megállapításán erősen érezhető az újkantiánus időfogalom és a misztikával érintkező képzetek hatása. Ez jelentkezik Althausnál

³⁴⁾ Id. h. 60. k. lap.

³⁵⁾ Id. h. 3. kiad. 174. lap.

akkor, amikor az eszkatológia időt, történeti jellegét nem tudja igazában megérteni. „Az eszkatológia tárgya nem az utolsó idők története (Endgeschichte) vagy a történelem vége (Geschichtsende), hanem az, ami a történelmen túl van. Az eszkatológia nem apokalyptika.”³⁶⁾ így tagadja Althaus a paruzia történeti jellegét. „A történeti paruzia *contradictio in adjecto*. A történelem értelme nem nyilvánulhat meg a történelem folyamán, még a végén sem. A paruzia értelme a történelemfeletti elem a történelemben, amelyhez csak a hit tud hozzáérni. A paruziának lényege és tartalma — t. i. annak a kinyilvánítása, ami Krisztus jelentősége az egész emberiség számára — lehetetlenné teszik, hogy az történeti esemény legyen. Akik ilyen értelemben veszik a paruziát, nem számolnak elégge a történetiség lényegével.”³⁷⁾

Ez az állásfoglalás idézte fel Althaus körül a legnagyobb harcot és nyilvánvaló, hogy ezen a ponton van annak legsebezhetőbb pontja is. Ennek ellenére ma Althaus tételeinek a legnagyobb része átment a teológiai köztudatba és elemi igazsággá lett, ha sokszor nem is abban az értelemben, ahogy azt Althaus megfogalmazta. Althaus tételeinek az áttüntető jellegét mi sem mutatja jobban, mint hogy jelen keresztyénségünknek az örökkévalósághoz való közvetlen vonatkoztatottságát, más szóval keresztyénségünk eszkatológikus jellegét mindenkorán érezzük s hogy ma mindenki, aki ad valamit teológiai képzettségének a korszerű jellegére, eszkatológikus keresztyénségről beszél. Althaus az eszkatológiát valóban „az egész teológia mértékévé” tette. Az eszkatológiában futnak össze a keresztyén hitnek a szálai: hogy mit mondunk kinyilatkoztatásnak, hogy hogyan értjük a történelmet, hogy kicsoda Krisztus, hogy mi a hit és megigazulás, minden döntő módon attól nyeri értelmét, milyen módon tudjuk felvenni magunkba az evangélium eszkatológikus üzenetét.

Az eszkatológikus szemlélet érvényesül az újabb írásmagyarázatban is.

Pl. Hauck Márk-kommentárja³⁸⁾ a Barth—Althaus-féle időtlen eszkatológia-fogalmat teszi értelmezése alapjává, hasonlóan hangsúlyozza Schniewind Máté és Márk-kommentárjaiban³⁹⁾ az evangélium üzenetének eszkatológikus jellegét. Ugyanezt látjuk a Kittel által szerkesztett „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” című reprezentatív és összefoglaló jellegű munka tanulmányában. Végül hadd utaljak ebben az összefüggésben Wendland Heinz Dietrich: „Die Eschatologie des Reiches Gottes” (1931) c. művére. Benne a Barth és Althaus által meghonosított szemléletnek már egy bizonyos kritikája is jelent-

³⁶⁾ V. ö. Holmström, id. h. 318. lap.

³⁷⁾ Althaus, id. h. 3. kiadás, 151. lap.

³⁸⁾ A „Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament” c. sorozatban (1931).

³⁹⁾ A „Neues Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk” c. sorozatban.

kezik, mivel Wendland jól látja, hogy micsoda veszedelmekkel jár az időtlen eszkatológikus szemléletmód. Nála az evangélium üzenetének érvényesülése a történeti mozzanatot jobban ki-domborítja. „Minden olyan teológia, — hangsúlyozza Wendland — amely az eszkatológia fogalmából az idővági-futurikus (endzeitlich-zukünftig) mozzanatot kikapcsolja, elszakad a hitnek újszövetségi értelmezésétől... Ragaszkodnunk kell az eszkatológia fogalmának kettősségehez, amely szerint abban egybefoglalódik az örökkévalóság és az idővégiség (Ewigkeit és Endzeitlichkeit) mozzanata.”

Nyilvánvaló, hogy az eszkatológiának az alapvető problémája, melyet itt az Isten királysága képzetén próbáltunk meg-világítani, a háború utáni teológiai új eszmélésben még távolról sem jutott el a helyes biblikus megoldáshoz. Annál fontosabb, hogy állandóan küzdjünk a helyes megoldásáért. Hiszen az elmondottakból megérhetjük azt is, hogy az ilyen alapvető fogalom helyes tisztázása mennyeire döntő jelentőségű egész igehirdetésünk számára. Az eszkatológikus reménység elhanyatlása a világháború előtti teológiai gondolkodásban védtelené tette a keresztyénséget a különféle világnézetekkel szemben s az igehirdetést is kiszolgáltatta a kultúrprotestantizmusnak. Hogy a prédikálásunkban annyira túltengett a moralizmus és olyan kevés volt az igazi evangélium, az végeredményben igen nagy mértékben avval függött össze, hogy a tudományos teológiai munka helytelen útra tévedt. Ma viszont ellenkezőleg azt tapasztalhatjuk, hogy a tudományos teológiai munkában jelentkező új tájékozódás megtermékenyíti az igehirdetést. Az eszkatológikus reménységnak az erőteljesebb érvényesülése a keresztyén hitben a teológiai gondolkodás számára is döntő jelentőségi lett. De mindez nem részletezhetjük. Meg kejl elégednünk annak a megállapításával, hogy az ige értelmezése és az igehirdetés elválaszthatatlanul összefügg, sok nyilt és titkos csatornán közlekedik egymással.

Ebben az összefüggésben befejezésül hadd emlékeztessék egy teológusra, akinek a jelentősége az új tájékozódás nyomán világított ki a teológiában. *Kahler Márton* volt hallei professzorra gondolok, Ritschl nagy ellenlábasára. Nevét a saját idejében nem emlegetik a teológiai tudomány nagy csillagai közt, de azóta kitűnt, hogy a legnagyobbakkal tartozik egy sorba, mert mélyebben látott, mint sok kortársa, akinek a nevét annak idején széltében emlegették. Kahler a kilencvenes évek elején *kifejtette* egyik nagy feltűnést keltett dolgozatában a korabeli Jézusélete kutatás módszeres elhibázottságát s rámutatott arra a helyes alapra, amelyen egyedül lehet helyesen megérteni Jézus üzenetét. Nem a történeti módszer segítségével, hanem a hiten keresztül kell Jézust megragadnunk. Meg kell látnunk, hogy maga a megdicsőült Krisztus a szerzője annak a képnek, melyet az írás róla fest. Ennek az alapvető szempontnak az érvé-

nyesítésével közelebb jut a megoldáshoz az eszkatológia nehéz problémája is: „A dogmatikában az utolsó dolgokról szóló fejezet nem ismételheti el egyszerűen a bibliai-teológiai tudósítást. De nem elégdhetik meg azzal sem, hogy utaljon mindenkorra az ellenmondásokra, melyek minden szimbolikus értelmezéssel együtt járnak, ennek következtében lemondjon megismerésünknek ebből származó minden érdemleget gyarapodásáról, és csak filozófiai reflexíókkal szálljon vitába ... A keresztyén eszkatológiának vallásos megalapozása és történeti, átfogó iránya csak akkor érvényesül igazában, ha az üdvösséget kiteljesedéséről szóló tanítást a szótériológia alapján fejtjük ki, tehát ha azt nem az ú. n. ‚történeti Jézus’ történeti utóhatásaira, hanem az élő Krisztus maradandó jelentőségére alapozzuk.”⁴⁰⁾

S hogy ez mit jelent közelebbről, azt hadd fejezzem ki ugyan-
csak Kählernek egy nyilatkozatával: „Az élő, test szerint meg-
dicsöült Krisztus a hívő számára azt jelenti, hogy egyfelől
üdvössége van a jelenben, másfelől pedig, hogy megjelent szá-
mára a végervényes üdvösség. Ha hitünk a kiengesztelő Krisz-
tusban megragadja azt, akin keresztül teremtett a világ, úgy
benne találja meg azt is, aki a teremtett világot eljuttatja a
végső tökéletességhöz. És ahogy a testtől lett Ige megtanít annak
a felismerésére, hogy a nevelő kegyelem (se. a törvény, mint
paidagógos) előkészíti a kiengesztelő kegyelmet, úgy felismer-
teti velünk a kiengesztelésnek azt a sajátosságát is, hogy az
előkészít a megváltás végervényes lezárását (vagyis az eszkatol-
gikus megváltást). Az ígéret első alapvető beteljesedése kezessé-
gül szolgál a végső, második, teljességre vivő megváltás be-
következése számára is.”⁴¹⁾

Ezen az alapon Kahler nyomatékosan hangsúlyozza a ki-
nyilatkoztatás történeti jellegét. Ez számára azt jelenti, hogy
„a kinyilatkoztatás belép a történelembe, és ily módon törté-
netivé lesz, a nélkül, hogy maga történetté lenne, azaz felolvadna
a történelembe.”⁴²⁾

De nem folytathatjuk tovább: Isten királyságának az eszkatológiai szemlélete elvezet bennünket a teológiai gondolkodás legsúlyosabb, legmélységesebb problémáihoz. Ha ezeket a prob-
lémákat „megoldani”, értelmünk számára megfogható fogal-
makba feloldani nem tudjuk, úgy figyelmeztessen ez bennünket
hitünk végső, kimondhatatlan titkára. Ez titok marad számunkra,
amíg e testben élünk és csak Isten színe előtt tárul fel, ott, ahol
megszűnik a rész szerint való ismeret és eljön a tökéletesség.

(Előadás a pestmegyei felsőegyházmegye lelkészről kezletén,
1937. novemberében.)

⁴⁰⁾ Idézi Holmström, id. h. 171. lap.

⁴¹⁾ Kahler: „Die Wissenschaft der christlichen Lehre”, 3. kiad. 441. lap.

⁴²⁾ Kahler: „Dogmatische Zeitfragen” 2. kiadás, II, 366. lap.

Megigazulás, bűnbocsánat és új élet Pál apostolnál.

Megigazulás.

A megigazulásnál Isten az istentelent (Róm. 4, 5.) fogadja el, „minősíti” igaznak „annak az Egynek az engedelmessége révén” (Róm. 8, 19.). Isten a Jézus Krisztusba vetett hit által fogad el bennünket igazaknak: Krisztust „rendelte Isten, hogy véres áldozatával véghezvigye az engesztelést hit által” (Róm. 3, 25.). A megigazulást az apostol hellyel-közzel egyenesen a hitre alapozza („hit alapján”, pl. Róm. 5, 1; Gal. 5, 5.). Bizonyításában hivatkozik I. Móz. 15, 6. szavaira, hogy Isten a hitet „igazságul számítja be” (Róm. 4, 3 kk.; Gal. 3, 6.). Mindez azt mutatja, hogy a megigazulás Pál apostol számára Istennek olyan bírói ítélete, mellyel az istentelent igaznak fogadja el. Más szóval helytelen a megigazulást úgy értelmezni, hogy az az embernek „belő megváltozása a bűnök eltörlése által”, „a megszentelő kegyelemnek a lélekbe való beleoltása révén”.¹⁾ Ennek a katolikus értelmezésnek a helytelenségét már az apostol szóhasználata és terminológiája is bizonyítja. De mihelyt ezt megállapítjuk, azonnal felvetődik a kérdés: mi a (tárgyi) tartalma a megigazuláskor kimondott ítéletnek s mit jelent, hogy Isten a hitet „igazságul számítja be”. Róm. 4 gondolatmenetének az összefüggéséből annyi azonnal megállapítható, hogy Isten a hitet nem mint erkölcsi cselekedetet vagy magatartást számítja be az embernek a hiányzó cselekedetek (a törvény betöltését tanúsító erkölcsi magatartás) helyett. Az apostol érvelésének csak akkor van értelme, ha hit és kegyelem ép olyan szorosan összetartoznak, mint ahogy a törvény cselekedeteiből származó igazság (iustitia) „tarozás szerint” követeli és nyeri el jutalmát. A késői zsidó teológusok, a rabbi-írástudók Ábrahám hitét érdemszerző cselekedetnek minősítették s úgy vélték, hogy Isten a hitet Ábrahámnak mint erkölcsi érdemet számította be igazságul.²⁾ Ezzel szemben Pál apostol annak a kifejezésnek, hogy „a hit igazságnak számít”, olyan értelmet ad, mely az érdem képzetét teljesen kizárja

¹⁾ Ez a katolikus egyház tanítása, v. ö. pl. *Kalt*: „Der Römerbrief”, 1937, 33. lap.

²⁾ V. ö. *Strack-Billerbeck*: „Kommentar zum Neuen Testament”, III, 187 k. Ipk.

az Isten és ember egymáshoz való viszonyából.³⁾ Pál apostol hangsúlyozza, hogy Isten a hitet „cselekedetek nélkül” számítja be igazságul (Róm. 4, 6.). Ezt a Zsolt. 32, 1 k-ból vett idézetet pontosabban úgy értelmezi, hogy az igazságként való beszámítás annyi, mint: Isten „megbocsátja a gonoszságot és nem számítja be a bűnt” (Róm. 4, 7—8.).

Megigazulás és bűnbocsánat.

Pál apostol tehát a *bűnbocsánatban* jelöli meg a megigazuláskor kimondott ítélet (tárgyi) tartalmát. Evvel az apostol az ószövetségi kegyesség talaján mozog. Hiszen az „Isten igazságáról is azt mondja, hogy arról a törvény és a próféták tanúbizonyását tesznek (Róm. 3, 21.). Ennél a mondatnál egyebek közt arra az irgalmas és kegyelmes Istenre utal, aki késelelmes a haragra, nagy irgalmasságú és igazságú, irgalmas marad ezer ízig, megbocsát hamisságot, véket és bűnt (II. Móz. 34, 6—7; v. ö. Mikeás 7, 18.). Az Ószövetség sokszor dicsőíti ékes szavakkal isten jóságát, mellyel megbocsátja választott népe kegyeseinek a bünét. Az Istantól nyert bűnbocsánatért mondott hálaadás a késői zsidóságban is sokszoros visszhangra talál.⁴⁾ Pál apostol azonban valami merőben újat mond, amikor a fentebb említett módon összekapcsolja a megigazulást a bűnbocsánattal, úgyhogy éppen a megigazulásról szóló igével választódik el élesen gondolkodásmódja a zsidó felfogástól. Az utóbbi egyenesen istenkáromlás számba veszi azt, hogy az istentelen (bűnös ember) igazul meg: v. ö. II. Móz. 23, 7 visszhangját Ezs. 5, 23-ban és Péld. 17, 15-ben. Ezért kénytelen a zsidóság megszűkíteni az Isten bűnbocsátó kegyelmébe vetett reményiséget az érdelem képzetével⁵⁾ és nem tekintheti Isten bűnbocsánaira kész jóságát korlátlanak.⁶⁾ Ez más szóval azt jelenti: *amikor Pál apostol Isten korlátlan bűnbocsánatában jelöli meg a megigazulás tartalmát, akkor evel azt fejezi ki, hogy Isten megbocsátása válik az alapjává a bűn által megrontott Istenhez való viszonyunk újjárendezésének.*

Pál apostol is tudja, hogy az Ószövetség tanúságot tesz Isten bűnbocsátó irgalmasságáról. De ott Isten elnézéséről van szó, arról, hogy hosszútürésével büntetlenül hagyja azokat a

³⁾ V. ö. *Heidland*: „Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit”, 1936, kül. 119 k. lpk.; v. ö. az ugyancsak *Heidlandtól* származó tanulmányt a *Kittel-féle „Theol. Wörterbuch z. NT”*-ben, IV, 293 k. lpk.

⁴⁾ V. ö. *Abrahams*: „Studies in Pharisaism and the Gospels”, I. 1917, 139. lap. — *Moore*: „Judaism”, I, 1927, 389, k., 393 k. lpk. — *Strack-Billerbeck*, id. h. I, 495. lpk.

⁵⁾ Ez jelentkezik pl. abban a feltevéésben is, hogy Isten az ösatyák érdemeiért tanúsít irgalmasságot Izrael iránt, v. ö. *Moore* id. h. I, 538 k. lpk., azután pedig abban a véleményben, hogy Isten kegyelmes ítélete az érdemektől függ, v. ö. *Abrahams*, id. h. I, 141. lpk.

⁶⁾ V. ö. a *Schlatter*: „Der Evangelist Matthäus”, 1929, 559. lapján idézett vélemény Tósz. Jóma 5, 13-ból (közli *Strack-Werbeck* is, id. h. I, 796 k. lap).

bűnöket, melyeket akkor követték el, mikor mintegy türtőztette magát (Róm. 3, 26.). Istennek a bűnöst megmentő igazsága más, mint hosszútűrő elnázése, mert hiszen azt jelenti, hogy ingyen, kegyelemből fogadja el a bűnöst a Jézus Krisztusban lett bűnváltás alapján. Krisztus az ő vére által szerzi meg a kiengesztelést és a váltságot (Róm. 3, 24 k.). Noha ellenségei voltunk Istennek, Fia halála által most mégis megbékélünk Istenkel (Róm. 5, 10.). De a megbékélés vagy kiengesztelés egyfelől, és a vétkek be nem számítása, vagyis a bűnbocsánat más-felől ugyancsak összetartozó valóságok (II. Kor. 5, 19.). Sőt Pál apostol Isten objektív üdvösségszerző művét, a megváltást is a bűnbocsánat képzetével világítja meg (Kol. 1, 14; v. ö. Ef. 1, 7.). Ezek a helyek mutatják, hogy helyes úton járunk, mikor a megigazulás tárgyi tartalmát a bűnbocsánatban keressük. Természetes, hogy bűnbocsánat, kiengesztelés és megváltás nem azonosak a megigazulással és nem is szinonim kifejezései az utóbbinak. Azonban a bűnbocsánat megmondja, hogy mit nyerünk a megigazulásban, a kiengesztelés és megváltás pedig — más-más szempontból, ill. más-más kép segítségül vétele mellett, — azt fejezik ki, hogy milyen úton nyerjük el a megigazulásban a bűnbocsánatot, vagy — így is mondhatjuk, — milyen eszköz segítségül vétele mellett adja nekünk Isten a megigazulás ajándékát.

Bűnbocsánat.

Sokszor kifogást emeltek az ellen az állítás ellen, hogy a megigazulás — tárgyi tartalma szerint — a Krisztusban hívő számára a bűnbocsánatot jelenti. Így pl. legutóbb Schrenk hangszoztatta, hogy az Isten által nekünk ajándékozott igazság „sokkal több mint a bűnbocsánat”, t. i. „Istennek segítő, üdvöt ajándékozó, célját elérő tette, és pedig radikális megmentés.”⁷⁾ Schlatter is azt vallja, hogy a megigazulás Pál apostol számára nemcsak a bűnbocsánatot jelenti, hanem hogy az egyúttal „pozitív jellegű folyamat” is, t. i. az Isten tetszésének az odaajándékozása a bűnösnek, vagy a belehelyezés abba az Istenhez való viszonyba, melynél fogva Isten velünk van s mi Neki, az Ő kedvére élünk.⁸⁾ A megigazulásnak ez ellen a közelebbi körülírása ellen nem lehet kifogást emelni. Azonban helytelen az az állítás, hogy Pál apostol gondolkodása szerint a korlátlan bűnbocsánat „negatív jellegű folyamat”. Hiszen az apostol a megigazulás, megváltás és kiengesztelés üdvösségszerző cselekedeteit is a bűnbocsánat fogalmával írja körül. Igaz, hogy ennek ellenére sem egészen könnyű megállapítani, hogy a bűnbocsánat mennyiben „negatív” és mennyiben „pozitív jellegű folyamat” Pál apostol számára. Közelebb juthatunk a kérdés eldöntéséhez, ha gon-

⁷⁾ V. ö. Schrenk cikkét a *Kittel-iéle „Theol. Wörterbuch”*-ban, II, 208. lap. Schrenk szavai a megigazulást az üdvösséggel („sótéria”) azonosítják.

⁸⁾ V. ö. Schlatter: „Cottes Gerechtigkeit”, 1935, 144. lap.

dőlünk arra, hogy a bűnbocsánat fogalmával megjelölt tényál-ladék fontos szerepet tölt be az Ószövetség és a késői zsidó kegyesség körében. Az Ószövetséget és a késői zsidó kegyességet segítségül vehetjük a kérdés eldöntésénél, hiszen az apostol is ebben a kegyességen nevelkedett és élt. Az Ószövetség a bűnbocsánatot ilyen kifejezésekkel írja körül: a bűnt „távol vetni” (Zsolt. 103, 12.), „elfedezni” (Zsolt. 32, 1; 85, 3.), „elvenni, eltávoztatni, megbocsátani” (Mikeás 7, 18.) vagy „hátad mögé vetted minden bűnömet” (Ezs. 38, 17.).⁹⁾ A maguk összefüggése szerint már ezek a körülírások is tanúsítják, hogy a bűnbocsánat nagyon is pozitív jellegű folyamat: azt jelenti, hogy Isten elháritotta felindulását, megszűnik neheztelni, többé nem fordul ellenünk haragjának hevével (Zsolt. 85, 4.), vagyis nem ítélez el, sőt kiragad az ítéletből, „szeretettel kivonja lelkünket a pusztulás verméből” (Ezs. 38, 17.). Zsolt. 103, 3 a bűnbocsánat fogalmát a gyógyítás képével írja körül („megbocsátja minden bűnödet, meggyógyítja minden betegségedet”): ez a kép is ugyanazt a tényállást fejezi ki. A bűnbocsánat az Ószövetség kegyessége szerint mindenkor az Isten haragos ítéletétől való kimentetést jelenti, A bűnbocsánat tehát sokkal több, mint a bűnnek olyan félleg tehetetlen, félleg elnésző elhanyagolása, amely nem változtatja meg az Istenhez való viszonyunkat. Vigyáznunk kell természetesen a tekintetben, hogy ezt a gondolkodásmódot ne általánosítsuk a késői zsidóságban. De mégis csak meg lehet állapítani azt is, hogy itt is találkozunk hasonló megnyilatkozásokkal, így az Abinu Maikenu kezdetű újévi imádságban a kegyes zsidó így könyörög: „Atyánk, Királyunk, bocsásd meg minden vétkünket, töröld el és távoztasd el szemed elől botlásainkat... Atyánk, Királyunk, semmisítsd meg összes adós leveleinket a Te nagy irgalmaságod szerint” (a két első mondat hasonló formában van meg az ú. n. Semone észre között is).¹⁰⁾

Pál apostol is alkalmazza az adóslevél eltörlésének, ill. megsemmisítésének a képét, hogy vele megvilágítja Krisztus megváltásának művét (Kol. 2, 14.). Jellemző, hogy ugyanabban az összefüggésben feltűnik az utalás a bűnbocsánatra is. Hogy Isten Krisztussal együtt „megeleveníti” az övéit, azt az apostol avval írja körül, hogy Isten „megbocsátotta nekünk bűneinket” és „eltörölte az ellenünk szóló, bennünket vádoló kézirást” (Kol. 2, 13.).¹¹⁾ A Pál apostol által alkalmazott kép az említett köz-

⁹⁾ V. ö. ehhez Köhler: „Theologie des Alten Testaments”, 1936, 204 k. lapok.

¹⁰⁾ V. ö. Strack-Billerbeck, id. h. 1, 421; III, 628. lap.

¹¹⁾ Az a görög ige, melyet Pálnál a magyar „eltörölni” szóval fordítottunk, a LXX-ában ugyancsak megtalálható a bűnbocsánat kifejezésének a fogalomkörében; v. ö. Zsolt 50, 3. 11; 108, 14; Sirák 46, 20; Ezs. 43, 25; Jer. 18, 23; II. Makkab. 12, 42. Ugyanennek a görög kifejezésnek a héber megfelelőjét használja az „Abinu Maikenu” is. V. ö. ehhez Lohmeyer: „Der Brief an die Kolosser”, 1930, 117. lap.

ismert zsidó imádság kifejezéseinek a körében mozog s azt írja körül, hogy *istennek megmentő, üdvösséges cselekedete t. i. a vétkes tartozásunk megszüntetése bűnbocsánatot jelent. És pedig bűnbocsánatot abban az értelemben, hogy az az Isten áltat teremtett életújulásban, a feltámadásban és a Krisztussal Lvütt való megelevenítésben valósul meg.* Valóban, bajos volna még nyomatékosabban kifejezésre juttatni, hogv a bűnbocsánat pozitív jellegű folyamat.

Megigazulás és új élet: 1. Róni. 1-5 és 6-8 összefüggése.

Innét érthető meg az is, hogy Pál apostol a megigazulás által létesített új, eszkatológikus valóságot olyan fogalmakkal írja korul, melyeknek látszólag nincs vagy alig van kapcsolata a megigazulás gondolatkörével. Sokszor megfigyelték már hogy az „Isten igazsága” és a „megigazulás” fogalmi körei a Róm 6—8 összefüggéséből majdnem teljesen hiányzanak. Ezért egyesek ugy vélik, hogy „Róm. 6, 1—8, 11 a Krisztus halála által létesített üdvnek a másik, erkölcsi oldalát fejti ki, miután az 5 fejezet az üdvösségnak a tisztára vallásos oldalát írta le.”¹²⁾ Vagy mások szerint a Szentlélek művét leíró fejezetekben „egészen új gondolatsor”¹³⁾ következik. Sőt az egyik magyarázó szerint „a Lélek ajándékát a hívő és megigazult keresztyének számára úgy kell értékelni, mint Istennek egy második kegyelmes cselekedetét a megigazulás és fiúvá fogadás mellett.”¹⁴⁾ E szerint az értelmezés szerint Róm. 1—5 egyfelől és Róm. 6—8 másfelől „két, egymás mellett önállóan haladó gondolatsort”¹⁵⁾ foglal magában és a magyarázó feladata kimerül abban, hogy megkeresse azokat a közvetítő fogalmakat, amelyek ugyan nem tanúsítják a két gondolatsor „összetartozását eredetileg”, de mégis megértetik azt a „lehetőséget”, hogy azok „ugyanabban az egy tudatban”¹⁶⁾ foglalnak helyet.

2. „Fiúvá fogadás.”

A megigazulásról szóló pali tanításnak ez az értelmezése azonban helytelen. Ezt mutatja már az a körülmény is, hogy a bűnbocsánat nem valami kizárolag „negatív” jellegű folyamat, ami-

¹²⁾ V. ö. *Jülicher*: „Der Brief an die Römer”, a „Schriften des Neuen Testaments für die Gegenwart erklärt” c. sorozatban, 3. kiadás, 1917 II 263. lap.

¹³⁾ V. ö. *Holtzmann* HJ.: „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie”, 2. kiadás, 1911, II, 147. lap.

¹⁴⁾ *Kühl*: „Der Brief des Paulus an die Römer”, 1913, 196. lap

¹⁵⁾ *Holtzmann*, id. h. II, 153. lap.

¹⁶⁾ *Holtzmann*; id. h. II 150. lap. — Itt utalhatunk arra is hogy a megigazulásról szóló pah tanítás tulajdonképeni értelme nem a valás individuálizásában” van, mint ahogy azt ugyancsak *Holtzmann* mondja (u o 135. lap). Mert igaz ugyan hogy minden az egyén igazul meg, az egyén azonban az apostol szerint teljesen beletartozik a gyülekezetnek mint Krisztus testének az eleven közösségebe; v. ö. pl. I. Kor. 10, 16 kk-ét

hez azután hozzá kell járulnia a pozitívumnak is. A megigazulás-tannak ezt a „pozitív oldalát”¹⁷⁾ véli Holtzmann főként a „fiúvá fogadás” fogalmában felfedezhetni. Ez szerinte „csak egy másik, egyúttal pozitívabb és a pogányok számára érthetőbb kifejezés Isten azon bírói aktusa számára, mely a bűnös igaznak nyilvánításában van előttünk”.¹⁸⁾ Azonban ez a beállítás helytelen. Ezt tanúsítja az a körülmény is, hogy a Galáciai levélnek az az összefüggése, melyben a „fiúvá fogadás” képzete feltűnik, nem kezd új gondolatsort, hanem hogy ott ez a képzet teljesen beletartozik a megigazulásra vonatkozó gondolatmenet összefüggésébe. „Isten fiai vagytok a Jézus Krisztusban való hit által” (Gal. 3, 26.). Pál e szavakkal azt jelöli meg, hogy mit nyerünk el a megigazulásban, ill. mivé tesz bennünket a megigazulás által Isten. A „megigazulás” és a „fiúvá fogadás” gondolatköre éppen úgy összetartozik az apostol számára, mint ahogy számára ugyanazt jelenti „bűnbocsánatot nyerni”, „békességen élni Istennel” (Róm. 5, 1; v. ö. 14, 17.) és „Isten fiának lenni”. Róm. 8 összefüggése is azt mutatja, hogy a „fiúvá fogadás” fogalma beletartozik a megigazulás képzetkörébe. Itt az apostol avval kezdi fejtegetéseit, hogy „többé nincs kárhoztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak” (Róm. 8, 1.). Már a „kárhoztató ítélet” fogalma is a megigazulás-tan képzetkörébe utal bennünket. Azután utal az apostol a Fiú elküldésére a bűnös hústesthez¹⁹⁾ hasonló (emberi) formában és arra, hogy Isten „elítélte a bűnt a hústestben, hogy teljesíthessük a törvény jogos követelését mi, akik nem a hústest szerint, hanem a Lélek szerint járunk” (Róm. 8, 4.). „Az igazság miatt”, vagyis Istennek a bűn hatalmából kiragadó, bűnbocsánatot ajándékozó igazsága miatt „élet” (más szóval: eleven, él) a lélek, holott a test halott a bűn miatt (Róm. 8, 10.). Élete a lelkünknek azonban nem önmagában van, nem is nyeri el azt a valóságos helyzete alapján, hanem csakis azáltal, hogy elnyertük „Krisztus Lelkét”, az tehát a „mienk” (Róm. 8, 9.). Ugyanezt fejezi ki más szavakkal az apostol, mikor azt mondja, hogy „a Lélekben” vagyunk, vagy „Lélek szerint” élünk és hogy Isten Lelke lakozik bennünk. Isten fiai pedig Róm. 8, 14 szerint azok, akiket Isten Lelke vezet. Az elmondottakat tehát abban foglalhatjuk össze, hogy amikor Isten a bűnöst igaznak fogadja el és neki bűneit megbocsátia, akkor őt fiává fogadja. „Annak az Egynek”, t. i. Krisztusnak az engedelmessége által minősülnek a „sokak” igazaknak (Róm. 5, 19.). Ez nem azt jelenti, hogy úgy minősülnek igazaknak, „mintha” Isten igazaknak tekintené őket. A megigazultakat Isten újjáteremti az őket igazaknak elfogadó ítéletével, a bűnbocsánat által fiaivá formálja, mivel hisznek és mivel a Lélek vezeti

¹⁷⁾ így Holtzmann, id. h. II, 147. lap.

¹⁸⁾ Holtzmann, id. h. II, 147. lap.

¹⁹⁾ Ehhez a kifejezéshez v. ö. „Isten igazsága” c. könyvemet a függetlén megfelelő címszavánál.

őket s a Lélek szerint élnek. Isten Lelkét a fiak a „hit hallásából” nyerik (Gal. 3, 2. 5.), vagyis oly módon nyerik el, hogy az evangélium üzenetét hittel fogadják. Isten a „megígért” Lelket „hit által” ajándékozza (Gal. 3, 14.).

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk: *megigazulás* és a *Lélek szerint megújult élet vagy az Újszövetség értelmében vett „új élet” („újjászületés”)* Pál apostol számára *egymástól elválaszthatatlan egységet alkotnak*. Jobban mondva: a megigazult keresztyén, tehát az, aki Krisztusban hisz s ezáltal elnyerte Isten kegyelmét, többé nem él „hústestben”, nem jár „hústest szerint”, hanem az Isten által ajándékozott életet éli a Szenlélek által (Róm. 8, 9.). *A keresztyénekről az apostol azt mondja: hústestben jártunk* (Róm. 7, 5.). *Ez azonban már a múltra tartozik. A keresztyén életállapotot az határozza meg, hogy „Krisztusban” élünk.*

3. Megigazulás és misztika.

A keresztyén életállapotnak ezt a megjelölését sokszor értelmezték úgy, hogy az a megdicsőült Krisztussal való *misztikus* kapcsolatot írja körül.²⁰⁾ Kétségtelen, hogy a „*Krisztusban*” kifejezéssel Pál apostol azt mondja, hogy mi keresztyének mintegy bele vagyunk helyezve, bele vagyunk ágyazva a megdicsőült Krisztus pneumatikus (vagyis a Szentlélek által meghatározott) életvalóságába:²¹⁾ akik Krisztusban hisznek, azok Krisztusnak az „igazság- és életteré”-be kerültek bele.²²⁾ Azonban az a viszony, amely így létesült, nem misztikus viszony Krisztussal, Sőt hangsúlyozni kell, hogy ez a viszony kimondottan ellentében van avval, amit megszokott értelemben misztikának nevezünk. Mert egyfelől Krisztus oldaláról tekintve e viszony azt jelenti, hogy a hívő Krisztus tulajdona, másfelől pedig a hívő oldaláról tekintve azt jelenti, hogy Urához az engedelmesség kötelékei fűzik. Hiszen az apostol alkalmilag úgy írja körül a „*Krisztusban*” kifejezést, mint „*Krisztusé lenni*” (Gal. 3, 25—26.).²³⁾ Ennek megfelel az is, hogy ha az apostol azt mondja: „mienk a Lélek” (vagy: „Lélek szerint járunk”), akkor ezt így érti: „*Krisztus lakozik bennünk*” (Róm. 8, 9—10.). *Krisztushoz való viszonyunk tehát a hit által az engedelmesség viszonya*. Ez a viszony azonban azt jelenti, hogy Krisztus, ill. a Lélek *valósággal* jelen van a hívőben, *valósággal* irányítja, vezeti a hívőt,²⁴⁾ úgyhogy törekvésein, érzületét és gondolkodásmódját a Krisztus iránti engedelmesség hatja át és határozza meg (Róm.

²⁰⁾ Pál apostol misztikájáról v. ö. az „Isten igazsága” c. könyvemet 131. k. lapok.

²¹⁾ V. ö. pl. az olyan nyilatkozatokat, mint I. Kor. I, 30; II. Kor. 5, 17; Róm. 16, 11; Róm. 8, 1.

²²⁾ V. ö. Oepke cikkét a Kittel-féle „Theol. Wörterbuch”-ban, II, 138» lap.

²³⁾ V. ö. Bultmann: „Glauben und Verstehen”, 1933, 257 k. lp.

²⁴⁾ V. ö. Schlatter: „Gottes Gerechtigkeit”, 261. lap.

8, 6.). Ezért a hívő keresztyén többé nem él önmagának és nem hal meg önmagának, hanem életében és halálában egyaránt „az Úré” (Róm. 14, 8; v. ö. Róm. 7, 4.). A keresztyénnek ez az „új élete” a Krisztusban „új teremtés”: Isten teremti azt újonnán csodálatos teremtő erővel (II. Kor. 5, 17; v. ö. Kol. 3, 10; Ef. 2, 10, 15; 4, 24.). Erről a Krisztusban megújult életről vallja az apostol: „Élek immár, de nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal. 2, 20.). Ez a megújult, Krisztus által irányított élet nem szünteti meg azt a valóságot, hogy egyelőre még „hústestben” élünk. De „amely életet most hústestben élek, az iránt az Isten Fia iránti engedelmességen élém, aki szeretett engem és önmagát adta értem” (Gal. 2, 20.). Ezt a helyzetet így is ki lehet fejezni: az „új élet”, az élet Krisztusban és Krisztus élete bennünk, életünk újjáteremtése Krisztusban, minden ugyanannak az egy életújulásnak a különböző megjelölése s *mindez az életújulás eszkatológikus valóság*.²⁵⁾ ez az élet Krisztussal együtt el van rejtve Istenben. (Kol. 3, 3.).

4. Hit és új élet (újjászületés).

Az új élet alap jellemvonása az Isten iránti engedelmesség. Ezért hangsúlyozza az apostol olyan nyomatékkai a hitnek az engedelmesség jellegét: beszél a „hit engedelmességéről” (Róm. 1, 5; 16, 26: a görög kifejezés magyarosan „engedelmes hit”-et jelent) s helyenként az „engedelmesség” egyenesen váltófogalomá lesz a „hit” számára (pl. Róm. 6, 17; 10, 16; II. Tessz. 1, 8.).²⁶⁾ Ha az apostol azt kívánja, hogy bocsássuk az igazságnak rendelkezésére magunkat szolgául az engedelmességre (Róm. 6, 16 kk.), úgy ennek az intelemeknek súlyt és nyomatéket az a körülmény ad, hogy a keresztség által Jézus halálába és feltámadásába belemerített és megújult életnek (v. ö. Róm. 6, 4.) a követeléséről van szó. Az engedelmesség által bocsátja a hívő tagjait az igazságnak a rendelkezésére, hogy megszenteltesse nek (Róm. 6, 19.).²⁷⁾

²⁵⁾ V. ö. Bultmann, id. h. 257 k. lpk. Hasonlóan hangsúlyozza Oepke is („Der Brief des Paulus an die Galater”, 1937, 48. lap), hogy az apostol nyilatkozatait az eszkatológikus szempont határozza meg.

²⁶⁾ V. ö. ehhez „Isten igazsága” c. könyvben 145 k. lpk. — Nem szabad azonban a hit engedelmesség jellegét Pál apostolnál egyoldalúan hangsúlyozni, ill. a törvényeszerű engedelmesség értelmeben magyarázni: a hitnél nem arról az engedelmességről van szó, melyet a törvény követel, s amely a törvény formális követelményének a betartására helyezi a hangsúlyt tekintet nélkül az érzületre, melyből az engedelmeség fakad. Az evangélium nem rideg parancs, hanem felszabadít a törvény fojtogató kényszere alól és szabaddá tesz. Ezért a hit engedelmessége szabadságból és háláadásból fakad, ezért minden „szívből” azaz örömmel való engedelmeskedés; v. ö. Róm. 6, 17. Nem szabad arról sem megfeledkezni, hogy Róm. 4, 14 kk-ben, ahol az apostol a legrészletesebben írja le: mi a hit, a föphangsúly arra esik, hogy a hit paradox bizodalom, amely ragaszkodik Isten igéretéhez és nem kételkedik annak a hatalmában, aki megeleveníti a halottakat es azokat is mint létezőket szólítja, akik nem léteznek. A hitnek ez az értelmezése a döntő az egész Újszövetség számára.

²⁷⁾ A keresztségnek és úrvacsorának a megigazuláshoz való viszonyára

5. Az új élet realitása.

Pál apostol számára a Krisztusban megújult élet kézzel-fogható, eleven realitás. Ha azt mondottuk fentebb, hogy az új élet „eszkatológikus” valóság, úgy ennek nem az az értelme, mintha az új élet tisztára reménység tárgya volna s mintha kizárálag transcendens jellegű lenne, csak a másvilágban valósulna meg. Igaz, hogy „reménységre” váltattunk meg (Róm. 8, 24.). Isten azonban életújító erejét és hatalmát éppen úgy megmutatja már földi életünk folyamán, mint ahogy már „meg-igazultunk” (I. Kor. 6, 11.), sőt Isten azokat, akiket igazaknak fogadott el, „meg is dicsőítette” (Róm. 8, 30.). Krisztussal, főként pedig az Ö feltámadásával fordulat állott be a világ életében (v. ö. Róm. 5, 12—21.): Isten teremtő akarata szerint az örök életnek és üdvösségnak a rendje betört a bűn és halál uralma alatt sóhajtozó jelenlegi világunk rendjébe. Az új rend, az új „világkorszak” (görög kifejezéssel: „aión”, v. ö. a kifejezéshez Márk 10, 30; Luk. 18, 30; Ef. 1, 21 stb.) a hit által már most megtapasztalható eleven realitás. Mert Istennek a hívő keresztyén életét újjáformáló szeretete elárad szívünkben a nékünk adott Szentlélek által (Róm. 5, 5.), a hit pedig a szeretet által munkálkodik (Gal. 5, 6.). A Lélek munkájának a gyümölcséit — amint azokat az apostol pl. Gal. 5, 22-ben felsorolja, — már itt, földi viszonylataink közt is tapasztalhatjuk és felismerhetjük.

Pál apostol mindig megújuló nyomatékkal állítja gyülekezetei elé a megújult élet erkölcsi követelményeit. Ezt nem szabad úgy érteni, mintha az apostol által tanúsított megigazulás és új élet csak „eszmény”, az „ideális helyzet” volna s mintha ennek az eszménynek a fokonként, folyamatosan történő megvalósulására kellene törekednünk erkölcsi törekvésünk, ill. a jónak a megvalósítására igyekvő lankadatlan, de sohsem tökéletes fáradozásunk által. Inkább az a helyzet, hogy a keresztyén ember csak annyiban nincs már „hústestben”, vagyis nincs a „hústest” uralma alatt (v. ö. Róm. 8, 9.), amennyiben Krisztus őt magáévá tette, tulajdonába vette. Az új életet Isten formálja ki a *hívőkön*

itt nem térhetünk ki részletesebben. Csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a keresztség és az úrvacsora sem tartoznak a megigazulástól független összefüggésbe, ezek sem egy a megigazulástól független megváltási rendszernek a részei. Ezt igazolja már az a körülmény is, hogy az apostol szerint a keresztség, megszenteltetés és megigazulás összetartozik, a három tényező mintegy ugyanannak a láncnak az -egymásba kapcsolódó szemeit alkotja. (V. ö. I. Kor. 6, 11.) Az úrvacsora pedig részesedést ad Krisztus halálában, — akár csak a keresztség (I. Kor. 10, 16, v. ö. Róm. 6, 3 kk.). V. ö. ehhez *Wendland HD*: „Die Mitte der paulinischen Botschaft”, 1935, 45 k. !pk. Másfelől ugyanezt a kapcsolatot juttatja kifejezésre az a körülmény is, hogy a sakramentomok Pál apostol szerint az új életben való járáusra köteleznek el benünket (pl. Róm. 6, 6 kk.; I. Kor. 11, 27 kk.). V. ö. v. *Soden*: „Sakrament und Ethik bei Paulus” („Marburger Theologische Studien” I), 1931, küi. 23 k. !pk.

(v. ö. Et". 2, 10.), ami más szóval azt jelenti, hogy az új élet a Szentlélek által munkált engedelmes hitben valósul meg. Itt tehát nem az ó-emberünk akaratához intézett erkölcsi követelésről van szó, melyet hit által kellene megvalósítani: az ó-ember („a test”) halott „a bűn miatt”, de a „lélek”, vagyis a Krisztus által megújított ember él „az igazság miatt” (Róm. 8, 10.). A hívő keresztyén — amint Luther kifejezte — „bűnös is, meg igaz is”,²⁸⁾ amíg még „hústestben él” (Gal. 2, 20.). Mivel a keresztyén elnyerte „a Lélek zsengéjét”, sóhajtozik, várván, hogy isten fiává fogadja, azaz megváltsa testét (Róm. 8, 23.). A világ előtt Isten fiai titokban maradnak: a teremtett világ is feszült várakozással várja, hogy Isten fiai nyilvánvalókká legyenek (Róm. 8, 19.).

6. Új élet és bűn.

Sokszor vitatott kérdés, hogy a bűn a Krisztus által megújult ember számára vajjon csak lehetőség-e, vagy pedig valóság. Vájjon nincs-e úgy, hogy a megújult életben járó ember már túl van a bűnön, avagy pedig lehetséges-e, hogy az újjászületett ember bűnbe essék, sőt talán szükségképen vétkezik is?²⁹⁾ Az apostol azt mondja a keresztségben Krisztussal együtt meghalt keresztyénről, hogy a bűn többé nem uralkodik fölötté. Aki megigazult, „meghalt a bűn számára, de él Istennek a Krisztus Jézusban”. A megigazult többé nincs a törvény hatálya [^]latt, hanem a kegyelem alatt. Ezért az apostol azt a követelést intézi a keresztyénhez, hogy a bűn többé ne uralkodjék a halandó testén és hogy ne engedelmeskedjék a kívánságoknak (Róm. 6, 11—14.). Ezek a szavak világosak: Pál ismeri a keresztyén ember számára azt a lehetőséget, hogy mint Istennek a Lélektől vezetett fia, nem kényszerül többé a bűn szolgaságába, vagyis hogy nem kényszerül vétkezni.³⁰⁾ Ezért nem ítélezhetik senki a „Lélek által vezetett ember” (a „pneumatikus”) fölött: benne Krisztus lelkülete munkálkodik (I. Kor. 2, 15—16.).³¹⁾ Mindezzel azonban Pá! nem mondja és nem állítja, hogy a Krisztusban megújult

²⁸⁾ *Luther*: „Ideo simul sum peccator et iustus, quia facio malum et odio malum, quod facio” (Ficker: „Luthers Vorlesung über den Römerbrief”, 4. kiadás, 1930, Die Glosse, 65. lap); v. ö. *Hermann*: *Luthers These: „Gerecht und Sünder zugleich”, 1930.*

²⁹⁾ V. ö. ehhez a kérdéshez a legújabb irodalomból *Althaus* könyvét „Paulus und Luther über den Menschen” s hozzá a levélváltást *Althaus* és *Büchsel* közt: „Theologische Blätter”, 1938, 306 k. lpk., 1939, 11. k. lpk., 58. k. lpk., valamint *Möller* tanulmányát, „Deutsche Theologie”, 1939, 5. k. lpk., 69. k. lpk.

³⁰⁾ V. ö. *Althaus*, id. h. 62. lap.

³¹⁾ A „pneumatikus” több mint „lelki ember”, ahogyan e helyen e ki- fejezést a Károlyi-Biblia, valamint az újabb (protestáns és katolikus) Újszövetség-fordítások fordítják. Pál apostol „pneumatikusának” azt a keresztyént mondja, akinek egész életformáját a Szentlélek vezetése és uralma határozza meg. — A „nous” értelméhez v. ö. „Isten igazsága” c. könyvemet, 89. lap.

életet élő keresztyén bűntelen. Életének a megújhodása ellenére is bűnbe eshetik, sőt az apostol tudja, hogy valóban vétkezik is. Erről a levelek sokszorosan bizonyoságot tesznek. Ezért fordul az apostol minden megújuló erkölcsi buzdításokkal, intelmekkel, sőt akárhányszor szemrehányásokkal a gyülekezetekhez.³²⁾, Még ennél is jellemzőbb, hogy az apostol leveleiben többször kénytelen olyan eseteket vagy viszonyokat szóvá tenni gyülekezeteiben, melyek ugyancsak arról tanúskodnak, hogy a keresztyének körében részben igen súlyos bűnök is előfordultak. Pedig hiszen az első gyülekezetekben bajosan tételezhetünk fel névleges keresztyéneket. Ellenkezőleg, maga Pál a sok mindenféle belső bajjal küzdő korintusi gyülekezetnek a tagjairól mondja, hogy Isten „igaznak fogadta el őket az Úr Jézus Krisztus neve és a mi Istenünk Lelke által” (I. Kor. 6, 11.).

Mindez fokozottan súlyossá és élessé teszi a kérdést: hogyan férhet meg egymással az a tény, hogy egyfelől a keresztyén ember is bűnbe esik, másfelől azonban a Szentlélek vezetése alatt áll, mint olyan, akit Isten igaznak fogadott el.

Korintusi híveinek (tehát keresztyéneknek!) írja az apostol, hogy nem szólhat hozzájuk úgy, mint a Lélek által vezetettek - hez (mint „pneumatikusok”-hoz), hanem csak mint „hústest-emberekhez”, csak mint „kisdedekhez a Krisztusban” (I. Kor. 3, 1.). „Jóllehet Krisztusban, mégis hústest szerint élnek.”³³⁾ A „hústest-ember”-ről mondja az apostol egyebütt, hogy „ki Van szolgáltatva a bűnnek” (Róm. 7, 14; szóról szóra: „el van adva a bűn hatalmába”). Itt rejtőzik a gyökere annak a tragikus kettősségeknak és szétszakadottságnak, melyet Róm. 7, 14—24 és Gal. 5, 17 megrázó mondatai írnak le. Ez a lelki meghasonlottság az apostol szerint nem kizárolag a Krisztus nélkül élő embernek, vagy a törvény ostora alatt nyögő embernek az életformája, hanem megtalálható a keresztyén emberben is, amint azt Gal. 5, 17 tanúsítja.³⁴⁾

³²⁾ Pl. I. Kor. 10, 12; Gal. 6, 1; 1. Kor. 8, 12; stb. V. ö. *Althaus*, id. h.

62. lap, *Möller*, id. h. 73. lap.

³³⁾ V. ö. *Wendland* HD I. Kor. 3, 1-hez a „Das Neue Testament Deutsch” c. kommentárban, II, 1933, 304. lap.

³⁴⁾ Itt nem dönthetjük el azt a régi vitakérdést, hogy Róm. 7, 14. kk. gondolatmenete a „Krisztus előtti” (azaz Krisztusban nem hívő) emberre vonatkozik-e, vagy pedig a keresztyénre. *Althaus* említett könyvében (33. lap) úgy ítél, hogy az apostol „a törvény hatálya alatt élő embert írja le”. De még ha ezt az utóbbi véleményt tennénk is magunkévá, akkor sem feledkezhetnénk meg arról, hogy Pál apostol véleménye szerint a Róm. 7,14 kk-ben leírt helyzet előfordulhat a fentebb említett „a Krisztusban levő kisdedeknél”. Hiszen a keresztyén is hadakozik a bűn ellen, ő is „megejtheti” valamilyen bűn (Gal. 6, 1), és éppen úgy figyel Isten törvényére, mint a Krisztus nélkül élő egyén „belső embere” (v. ö. Róm. 7, 22). Ehhez azután hozzá kell még venni, hogy az apostol egyfelől a keresztyénekről is mondhatja azt, hogy „hústest-emberek”, másfelől pedig arról is beszél, hogy a „belső embert” megújítja Isten Lelke (II. Kor. 4, 16, v. ö. Ef. 3, 10). Ha ezeket a mozzanatokat figyelembe vesszük, akkor nyilvánvaló, hogy a Róm.

Túlságosan egyszerűen oldanánk meg ezt a paradox helyzetet, ha azt tételeznénk fel, hogy pl. Rom. 6, 12 kk. nyilatkozatait Pál apostol csak a „magasabbrendű” keresztyénekre vonatkoztatja, azokra, akik a Lélek vezetése alatt állanak („pneumatikusuk”), viszont nem tartja azokat érvényeseknek a „Krisztusban levő kisdedek” számára. Semmi sem mutat arra, hogy az apostol ilyen különbséget tenne a keresztyének közt s hogy felosztaná őket „kisdedek”-re és „tökéletesek”-re. Igaz ugyan, hogy történtek olyan irányú kísérletek, melyekkel az apostolt I. Kor. 2, 14 alapján keresztyén „pneumatikusának próbálták minősíteni, s feltételezték róla, hogy önmagának „tökéletes ismeretet és csalhatatlanságot” tulajdonított, sőt önmagát tulajdonképen többnek tekintette volna, mint közönséges embernek.³⁵⁾ De az ilyen feltevésekkel nyilván eltorzítjuk az apostolnak azt a lelki arcképét, melyet levelei alapján magunknak alkothatunk. Mások I. Kor. 4, 4 és II. Kor. 2, 12 alapján úgy vélekednek, hogy áz apostol saját tudata szerint „keresztyén életében nem ismert hibákat” és szívét bűntől tisztának gondolta.³⁶⁾ Azonban mind a két hivatkozott nyilatkozat a korintusi gyülekezettel való érintkezésére vonatkozik és a konkrét helyzetre van tekintettel. Természetes, hogy Pál „Jézus apostola és semmi egyéb”. Ez azt is jelenti, hogy nincs „magánélete”, melyben másként viselkedik, mint a gyülekezetekkel való érintkezésben. De ha hivatkozik is arra, hogy nincs tudatában semmiféle bűnnek, ez nem jelenti számára azt, hogy „ezáltal igazult meg” (I. Kor. 4, 4.). Ezt nem lehet másként érteni, mint hogy az apostol számára a jó lelkiismeret még nem jelent bűntelenséget. Ezért mondja önmagáról, a saját keresztyénségéről, hogy az „ökölvívás” megsanyargatja a testét és szolgaságra kényszeríti, hogy még másoknak prédikál, maga méltatlanná ne váljék (I. Kor. 9, 27.). Ez a nyilatkozat is azt mutatja, hogy az apostol éppen úgy hadakozik a bűn ellen, mint azok a keresztyének, akikhez Gal. 5, 17 értelmében intelmet intéz. Irataiból ugyan nem lehet megállapítani, hogy milyen mértékben tekinti magát bűnös és esendő embernek, de azt világosan hangsúlyozza, hogy még

7, 14—24 gondolatmenete mindenképen vonatkozik — az apostol szerint is — a keresztyén életformára.

³⁵⁾ V. ö. Reitzenstein: „Die hellenistischen Mysterienreligionen”, 1927, 337. 341. lapk. — Hasonlóan ábrázolta Windisch az apostolt „Paulus und Christus” c. művében (1934, v. ö. kül. 175. k. lpk, 194. lap.), aki benne a szíkkretritmus „isteni tudatú” embereihez hasonló jelenséget vélte megállapíthatni.

³⁶⁾ Althaus, id. h. 64. lap. Hasonlóan nyilatkozik Schlatter is. „Paulus, „der Bote Jesu Christi” (1934) c. művében. Itt a 148. k. lapokon olvassuk: „Egészen bizonyos, hogy (Pál) Isten előtt bűnösnék tudta magát”, — de ez a megtérése előtti időre vonatkozik. „Keresztyén életére vonatkozólag azonban az apostol soha sem ismerte el, hogy Krisztus a bűn szolgája’ Gaí. 2, 17, hanem Krisztust minden olyan értelemben dicsőítette, hogy általa meghaltunk a bűn számára, Róm. 6, 2”. Ez Schlatter számára art jelenti, hogy az apostol önmagát bűntelennek gondolta.

nem nyerte el a tökéletességet, még nem ért célhoz (Fii. 3., 12—14.).³⁷⁾

7. Új élet és szenvedés.

A Krisztusban levő „kisdedéről, a Lélek vezetése alatt álló pneumatikusról és apostolról egyformán áll, hogy a kereszt-ség által Krisztus halálába temettetett el, s hogy élete el van rejtte Krisztussal együtt Istennél (Kol. 3, 2.). A gyülekezetekben az apostol Isten ítéleteinek a nyomait látja: az ítéletek fenyítések, „hogy a világgal együtt kárhozatra ne jussunk” (I. Kor. 11, 32.). Az apostol önmagáról azt mondja: „Jézusért folytonosan halálra adatunk, hogy megnyilatkozzék Jézus élete is halandó testünkben” (II. Kor. 4, 11.). Szenvedéseivel az apostol a saját testében pótolja azt, ami Krisztus szenvedéseiből még hiányzik (Kol. 1, 24.). Az ilyen szenvedés azonban nem az apostolok kiváltsága: a gyülekezet is elnyerheti azt a kegyelmet, hogy ne csak higgyen Krisztusban, hanem szenvedjen is érte, mert a gyülekezet is ugyanabban a harcban áll, melyet az apostolnál látott (Fii. 1, 29—30.).

Összefoglalóan ezt mondhatjuk: *a keresztyéneknek a Lélek-től vezetett új élete nemcsak a Szentlélek gyümölcseiről (Gal. 5, 22.) tanúskodik, hanem paradox módon szenvedést is érlel, mely a világ előtt megvetette tesz* (v. ö. I. Kor. 4, 9 kk.). Az új életet nem az ember formálja ki életfolytatásában, az nem is úgy valósul meg, mint emberi akaratunkhoz intézett erkölcsi követelés, hanem ellenkezőleg: *az új élet (vagy újjászületés) a Lélek által munkált naponkénti megújhodás, a „belő ember” -nek a megerősödése, helyesebben: isteni erővel telítődése* (II. Kor. 4, 16; v. ö. Róm. 12, 2; Kol. 3, 10; Ef. 3, 16.), az Úr képmásának kiformálódása rajtunk (II. Kor. 3, 18.). Ilyen értelemben beszél az apostol növekedésről és haladásról a szeretetben, az ismeretben, a keresztyén életfolytatásban: erre buzdít minden megújuló intellekkel (v. ö. I. Tessz. 3, 12; 4, 1, 10; II. Tessz. 1, 3; Fii. 1, 9; Kol. 1, 10; Ef. 4, 17.). De a „megszentelődés” (helyesebben: „megszenteltetés”) nem emberi lehetőség és feladat, még csak nem is „keresztyén” feladat, azaz nem olyan feladat, amelyet a keresztyén életforma vagy erkölcsiség által lehetne és kellene megvalósítani. Mi semmiféle erővel vagy erőfeszítéssel, sem semmiféle önnéveléssel vagy igyekezettel nem tudjuk keresztlü-vinni és megvalósítani a megszentelődést. Egyedül Isten Lelke szentel meg bennünket. Ezért kapcsolódik azonnal ahoz az

³⁷⁾ V. ö. Althaus, id. h. 64. lap. I. Kor. 15, 9; Ef. 3, 8; I. Tim. 1, 15 szerint az apostol még érzi annak a bünnek a terhét, amelyet Jézus, ill. B keresztyének üldözésével vett magára. Ezeket a helyeket azonban nem szabad úgy értelmezni, hogy Pál csak a múltban, tehát addig érezte magát bűnösnek, amíg a keresztyéneket üldözte s nem tért meg, viszont, hogy akkor, amikor e nyilatkozatokat írta, vétkét már teljesen elmúlt dolognak tekintette, és már nem érezte miatta magát bűnösnek.

intelemhez, hogy munkáljuk félelemmel és rettegéssel üdvösségeinket, a megokolás: „Isten az, aki az ő jótetszéséből munkálja bennünk mind az akarást, mind a véghezvitelt” (Fii. 2, 12—13.). Ha Pál apostol — és vele az Újszövetség — gondolatvilágán belül akarunk maradni, akkor csak olyan értelemben beszélhetünk megszentelésről, hogy azt Isten viszi véghez a hívőkön (I. Tessz. 5, 23.).³⁸⁾ „A szentség nem az ember erkölcsi magatartása, hanem Istenől munkált életállapot”³⁹⁾ (v. ö. I. Kor. 6, 11.)

Az elmondott fejtegetésekkel kimatattuk, hogy a megigazulás (mint bűnbocsánat) és az új élet (újjászületés) Pál apostol gondolkodásában elválaszthatatlan egységet alkot. Nála nem esik szét a „jogi” és „misztikus” gondolatsor, ill. szemléletmód a megigazulás és megváltás értelmezésében. A megigazulás során nem oly értelemben tapasztaljuk meg Isten bűnbocsátó kegyelmét, hogy a megszentelésnek mintegy utóbb vagy következő fokozatként kellene amahhoz hozzájárulnia és következnie. Ellenkezőleg! Luther helyesen ismerte fel a megigazulás és újjászületés (mehszenteltetés) elválaszthatatlan egységét, mikor hangsúlyozta: „A hit Isten műve bennünk, mely által megújulunk és újjászületünk.”⁴⁰⁾

(Fordítás a „Zeitschrift für systematische Theologie” XVI. kötetéből,
548—561. lap.)

³⁸⁾ Ezért rossz az újabban egyre inkább elterjedő „megszentelődés” szó: ez szükségképen azt a benyomást kelti az egyszerű hívekben, hogy u megszenteltetést mi magunk visszük végre magunkon.

³⁹⁾ Procksch a Kittel-féle „Theol. Wörterbuch”-ban I, 114. lap.

⁴⁰⁾ A Római levélhez írt híres előszavából az 1522.-i Újszövetség-fordításban (EA 62, 124. lap).

Úrvacsora és evangélium.*)

I.

Ami óta Luthernek a rajongókkal és a sakramentáriusokkal vívott harca következtében az úrvacsora az ú. n. választó tanok sorába lépett és azok között egyik legfontosabb lett, az óta az úrvacsora értelme és jelentősége egyike a teológiai munka és kutatás csomópontjain fekvő kérdéseknek. Természetesen rüleg voltak időszakok az egyház és a teológiai kutatás történetében, amikor az úrvacsora kérdése hol aktuálisabb és sürgetőbb volt, hol pedig elhalkult és inkább háttérbe szorult. A mi korunk azok közé tartozik, amikor fokozott érdeklődés fordul az úrvacsora felé. Ez az érdeklődés nem most kezdődött, hanem már kb. egy fél évszázad óta egyre fokozódó mértékben tart. Az újabb vizsgálódások kiindulópontja nem a régi felekezeti vita felújítása, hanem a történelmi kritikai szempont érvényesítése. A kérdés a körül forog: mi történt az utolsó vacsora alkalmával, vagy más szóval: milyen értelemben alapította Jézus az úrvacsora szentségét, illetve, hogy lehet-e az úrvacsora alapításának nevezni azt, amit Jézus az utolsó vacsorán cselekedett, Evvel a kérdéssel szervesen kapcsolódik a másik: hogyan alakult ki az úrvacsora az első gyülekezetekben és milyen viszonyban van az első zsidókeresztyén gyülekezetekben kialakult szokás avval az úrvacsorával, melyre nézve Pál az I. Kor. 10—11-ben ad — valószínűleg a többi gyülekezetében folytatott gyakorlattal meggyező — utasításokat. Ismét további kérdés azután, hogy ez a Pálnál nyilvánvalóan mint szentség (sakramentum) megállapítható úrvacsora tartalma és liturgikus rendje szerint hogyan alakult tovább mindaddig, amíg teljesen kifejlődve előttünk nem áll az ókeresztyén úrvacsora vagy (ahogyan azt általában nevezni szokták) az eucharisztia.

A történelmi kritikai szempontokat érvényesítő vizsgálódás igyekezett magát függetleníteni a felekezeti kontroverziától, tehát az úrvacsorának a megszokott, az utolsó négy évszázad felekezetközi vitairodalmában kialakult problematikájától. Vizsgálódását minden felekezeti „elfogultságítól” menten, kizárálag

*) Ezt az 1938 tavaszán tartott előadást a jegyzetekben utolag kiegészítettem az azóta megjelent, az úrvaesorára vonatkozó néhány munkára való utalással. Közülük legfontosabb a *Sasse* kiadásában megjelent „Vom Sakrament des Altars” c. gyűjteményes kötet (1941); de v. ö. még *Sasse* „Kirche und Herrenmahl” c. könyvét (1938) is.

a történeti tényálladék megállapítására igyekezett összesüríteni. Pl. a pozitív teológusnak elismert Feine újszövetségi teológiai tankönyvében az úrvacsorára vonatkozó fejtegetéseinek eredményét — jegyzetben! — így foglalja össze: „A felekezeteknek arra a régi vitakérdésére, hogy milyen értelemben azonosulnak kenyér és test, bor és vér, nincs okunk kitérni, mivel a kérdés hamisan van feltéve.”¹⁾ Ugyanez az állásfoglalás nyilatkozik meg más formában *Loewenich* legújabb, igen nagy befolyásra szert tett könyvében is. *Loewenich* hibáztatja a modern konfesszionalizmust, hogy szemmel láthatólag „meg akarja öröködni az 1529-i (Marburg) ellentétet”. Szerinte az 1529-i vagy-vagy kérdést nem lehet ma már „egyszerűen ismételni” s vissza kell utasítani Harms Kolos ismert tételeit 1817-ből: „Ha a marburgi kollokviumon 1529-ben Krisztus teste és vére volt a kenyérben és borban, úgy ott van az 1817-ben is!” „A kérdés ma nem lehet ez: Kinek van igaza, Luthernek vagy Zwinglinek? A kérdés ma csak az lehet: Igaza van-e Luthernek, igaza van-e Zwinglinek?”²⁾ Hogy ebben a tipikusnak mondható véleményben nincs-e márás állásfoglalás a felekezetek közti vitában, arra még majd rá kell térnünk. Az úrvacsora évszázados vitakérdését azonban nem lehet avval elintézni, hogy „a kérdés hamisan van feltéve”. Egy ilyen megállapítással nem is lehet az úrvacsora értelmének és jelentőségének a vizsgálatában olyan magasságba emelkedni, ahonnét jelentéktelenné válnék vagy eltörpülne az úrvacsora körül folytatott felekezeti kontroverzia és nem lehet egy olyan új álláspontot találni, amely a vitát mintegy egyszeriben elvágná és értelmetlenné tenné. Ez azért nem lehetséges, mivel az úrvacsora kérdése nem kizárolag történeti probléma. Tehát nem is lehet a történeti kutatás síkjában eldönteni. Az úrvacsora t. i. az Egyház életének egyik centrális megnyilatkozása. A keresztyén életnek a valóságai — és ezek közt az úrvacsora — sohasem kizárolag történeti adottságok, hanem számunkra keresztyén létünkben közvetlenül adott, egzisztenciális valóságok. Ezért nem lehet azokat pártatlan szenvtelenséggel (a kívül álló ú. n. „objektivitás”-val) vizsgálni, hanem még a látszólag tisztára történeti jellegű vizsgálódásnak és állásfoglalásnak is döntés jellege van. Hiszen amikor egyházunkban úrvacsorához járulunk, minden történeti adottságon túl és mégis azon keresztül döntésre kényszerülünk. Az úrvacsorára vonatkozó tudományos kutatás sem maradhatott meg a történeti-kritikai vizsgálódás semlegesen hűvös léggörében, hanem egyfelől maga is az egyházi tanfejlődés szerves részévé lett, másfelől pedig belejutott az eleven egyházi élet ütköző terébe és az egyháznak ismét egyik legfontosabb, legégetőbb kérdésévé lett. Ez abban a pillanatban kitűnt, amikor a háború utáni világ léggörében az egyház tudatára jutott egziszt-

¹⁾) *Feine*: „Theologie des Neuen Testaments”, 3. kiadás, 1919. 157. lap.

²⁾) v. *Loewenich*: „Vom Abendmahl Christi”, 1938, 19—20. lap.

tenciális helyzete bizonytalanságának, mert elveszítette külső biztonságát. Az egzisztenciális helyzet bizonytalansága égető erővel szólította fel az egyházat, hogy fokozott nyomatékkal és újálag eszméljen rá üzenetére és küldetésére. Ekkor megdöbbentő világossággal derült ki, hogy mennyire elidegenedtek a széles tömegek a protestáns egyházakban a szentségektől, s hogy a modern gondolkodás, a világkép átalakulása következtében teljesen értetlenül állanak a szentségekkel, kiváltképen pedig az úrvacsorával szemben. Ezért az úrvacsora kérdése, mint az Egyház életének egyik erőközpontja és alapvető megnyilatkozása, fokozott jelentőségre tett szert az eszmélés és új tájékozódás folyamatában. Innét érthető, hogy a világháború óta alig múlt el esztendő, amikor valamelyen, többé-kevésbé jelentős munka az úrvacsoráról meg ne jelent volna. Ezeket itt nem sorolhatjuk fel mind, éppen csak a legfontosabbakat kell kiemelnünk.³⁾ Első helyen kell említenünk Sommerlath lipcsei professzornak 1930-ban közzétett nagyszabású tanulmányát az úrvacsoráról, melyben az úrvacsora értelmét Lutheren tájékozódva igyekezett megállapítani.⁴⁾ Vele körülbelül egyidőben Niesel berlini lelkész Kálvin úrvacsora-tanát vette vizsgálat alá. Mindkettő többet akar nyújtani, mint kizárálag történeti tájékozódást: a 16. századnak számunkra is alapvető jelentőségű döntésein keresztül a jelenlegi döntés és állásfoglalás, valamint az egyházi tanítás és gyakorlat számára keresnek útbaigazítást. Hiszen Barth már 1923-tól fogva igyekezett hasonló értelemben útmutatást adni az úrvacsora kérdésében. Nagy nyomatékkal hangsúlyozta, hogy az Egyházban ige és szentségek elválaszthatatlanok: „amidön a keresztyén ige hirdetés utal az Isten igéjére, mint az alapvető isteni eseményre (Ereignis), — mondja Barth, — egyúttal a sakramentomra is utal és tanúságot tesz arról, hogy a sakramentomnak szükségeképen ott kell lennie; ennyiben az ige hirdetésnek is szakramentális jellege van.”⁵⁾

Ez az újra jelentkező felismerés szinte kétségbetűt helyzetben találta az egyházakat, különösen a lutheri egyházat. A történeti kritikai szempont érvényesítése éppen az úrvacsorára vonatkozó tanítás tekintetében végzetes pusztításokat okozott. Nem minden alap nélkül hangzottak el olyan ítéletek, hogy még hitvalláshű egyházi területeken is alig lehet olyan lelkész találni, aki a hitvallásainkban lefektetett úrvacsorai tant igazában vallaná és hirdetné. 1931-ben Althaus erlangeni professzor egy régebbi, Luther úrvacsora-tanát tárgyaló tanulmányát átdolgozva

³⁾ V. ö. Lohmeyer összefoglaló áttekintését „Das Abendmahl im Neuen Testament” címen, „Theologische Rundschau”, 1937, 168—227, 272—312. lpk.

⁴⁾ „Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl.”

⁵⁾ Barth: „Die Lehre von den Sakramenten”, („Zwischen den Zeiten” 1929, 429. lap.)

ezen a jellemző címen jelentette meg: „Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart.” Amint a cím is mutatja, Althaus a lutheri úrvacsora-tant igyekszik a jelen helyzethez alkalmazni. Ezt az teszi szükségessé szerinte, hogy az úrvacsorára vonatkozó bibliai kutatások kimutatták a lutheri és kálvini úrvacsora-tan bibliai előfeltevésének a helytelenségét. Ehhez képest igyekszik Althaus az úrvacsora-tant átformálni. Az eredmény, hogy a lutheri úrvacsora-tan szíve és lényege, Krisztus testének és vérének valóságos jelenléte az úrvacsorában, a realpraesentia elvész, ill. csak egy sajátságos „szellemi” formában marad meg.

A nemzetiszocialista Németországban folyó egyházi harc azután kiváltképen súlyos problémává tette az úrvacsora kérdését. Hiszen az egyház egyik legsúlyosabb kérdése az unió problémája körül mozgott, és az ellentét a történeti egyházak hitvallásos karakterét megszüntető új, a nemzetiszocialista világnezettel összhangba hozott „evangélikus” egyház körül robbant ki. Ennek az újfajta uniának az ábrándja a harc folyamán mind jobban összeomlott, ezért újból kritikussá vált a több mint száz évvvel ezelőtt bevezetett porosz unió helyzete is. A porosz uniónak pedig egyik legfontosabb megvalósulási területe az unió területén levő evangélikus és református gyülekezetek, ill. hívek úrvacsorai közössége. Az egyházi viszonyok alakulása azt mutatta, hogy a porosz unió megérett a likvidálásra. Volt egy időszak az egyházi harc folyamán, amikor úgy látszott, hogy a porosz unió likvidálása megindult. Ekkor megint égető súrgósséggel jelentkezett az úrvacsorai közösség kérdése. Évszázdokon keresztút: amíg a határ az evangélikus és református gyülekezetek, ill. egyházak között éles volt, világos volt az elkülönülés az úrvacsora terén is: evangéliusok és reformátusok egyformán óvakodtak attól, hogy a másik egyház lelkészének úrvacsorai szolgálatát igénybe vegyék, mivel ez az áttéréssel lett volna egyenlő értelmű. A porosz unióban azonban általános gyakorlattá vált az úrvacsorai közösség evangéliusod és reformátusok között, hiszen éppen az úrvacsorai közösségen teljesedett ki az unió. Ezért a porosz unió krízise szükségszerűen vetette fel az úrvacsorai közösség kérdését is. Az 1937. május-10—13-án Halléban tartott ú. n. 4. hitvalló zsinatnak egyik legfontosabb tárgyalási anyagát az úrvacsorai közösség lehetősége alkotta, az a kérdés, hogy teológiailag, illetve pontosabban dogmatikailag igazolható-e és mennyiben az úrvacsorai közösség evangéliusok és reformátusok között. A hallei zsinat határozatai-ban arra hivatkozott, hogy „az úrvacsorai közösség alapja nem az úrvacsorára vonatkozó felismeréseinkben van, hanem annak a kegyelmében, aki az úrvacsorának az Ura;” és hogy „a köztünk fennálló eltérések az úrvacsorai tanítás tekintetében arra a *módra* vonatkoznak, hogy hogyan közli magát az Úr az úrvacsorában. De nem vonatkoznak arra, hogy az úrvacsora ajándéka maga az Úr” (tehát hogy az evangélius és református

tanítás szerint az úrvacsorában az Úr Jézus Krisztussal valóságosan egyesülünk; ezt mindegyik fél elismeri). Ennek alapján a hallei zsinat az úrvacsorai közösséget igazoltnak vette és továbbra is fenntartandónak minősítette: „közös úrvacsorai istentiszteletek nincsenek ellentében az Úr szent vacsorájának írás-szerű kiszolgáltatásával.”⁶⁾

De az úrvacsora kérdése nemcsak a német egyházi helyzetben lett ismét aktuálissá és égetővé, hanem éppen úgy felszakadt minálunk is. Amikor erre gondolunk, akkor meg kell állapítanunk, hogy történetileg ez első sorban a készülő eucharisztikus kongresszussal van kapcsolatban. Az eucharisztikus kongresszus kényszerít bennünket is arra, hogy fokozott figyelmet szenteljünk az Úr szent vacsorájának és hogy ráeszméljünk arra a kincsre, mely benne egyházunknak adatott, valamint hogy tisztázzuk ismét, mit is jelent egyházunkban az úrvacsora. De nemcsak az eucharisztikus kongresszus kényszerít bennünket erre, hanem kényszerít egyházunk belső helyzete is. Az úrvacsora eredeti értelme nálunk is elsikkadt. A nagygeresdi egyezmény értelmében nálunk is meghonosodott és a nagygeresdi egyezmény felbontása után is gyakorlatban maradt az úrvacsorai közösségeknek egy dogmatikailag lehetetlen és igazolatlan formája. A nagygeresdi egyezmény t. i. azt követeli lelkészeinktől, hogy a reformátusoknak református szokás szerint, azaz tehát a hitvallásra tett lelkész i. esküjökkal ellentétes módon szolgáltassák ki az úrvacsorát. Ez csak azért lehetett át nálunk a gyakorlatba, mivel széltében elfelejtettük, mi az úrvacsora és pedig elfelejtették nemcsak a liberálisok köztünk, hanem az egyházias lelkészek is.

Az úrvacsora kérdésének az égető voltát nálunk azonban leginkább egy aktuális példával lehet megvilágítani. Az elmúlt hetekben került nyilvánosságra a Szent István-jubileum és az eucharisztikus kongresszus kapcsán egy közös protestáns nyilatkozat. Ez egyik mondatában röviden összefoglalja az úrvacsora értelmét is, amikor ezt mondja: „Bár Krisztus az Atya jobbján dicsőségen él és uralkodik, Igéje és Sakramentoma által már e földi életben egyesülhetünk vele, ha a Szentlélek által beléje oltva, hit által érdemét és szentségét felöltözzük.”⁷⁾ Nem tudom, ki szerkesztette ezt a nyilatkozatot, de e mondat alapján olyasvalakit kell sejteni benne, aki jól ismeri és tudatosan vallja a református úrvacsorai tant. Mert ez a mondat nemcsak ügyesen elsíkkasztja a lutheri úrvacsorai tan lényeges mozzanatát, t. i. Krisztus testének és vérének valóságos jelenlétét, hanem formulázásába bele is rejti a református úrvacsorai tan leglényegesebb mozzanatait. Luther t. i. — tudvalevőleg — az Úr testének és vérének valóságos jelenlétét az Úr szent vacsorájában azzal a krisz-

⁶⁾ V. ö. „Junge Kirche”, 1937. 449. lap.

⁷⁾ V. ö. Evangélikus Élet, 1938. április 9-i számát.

tológiai tétellel is szemléltette, hogy Krisztus isteni mindenütt jelensége nem korlátozható csak a lelkére, hanem abban részes teste is. (Ez vezetett az ú. n. *ubiquitas* ismert tanítására.) Zwingli és társai ezzel szemben azt hangoztatták, hogy Krisztus megdicsöölt *teste* az Atya „jobbján” van, s ezt helyi, lokális értelemben vették. Ezért nem lehet Krisztus test szerint valóságosan jelen az úrvacsorában, hanem csak „szellemileg” azaz a Szentlélek szerint. Mint említettük, az idézett nyilatkozat nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Krisztus az Atya jobbján dicsőségen él és uralkodik, de mi ennek ellenére már e földi életben egyesülhetünk vele, Igéje és sakramentoma által. Ezt csak a református úrvacsorai tan értelmében lehet venni, ha gondolunk a református és evangéliikus úrvacsorai tan közti különbségre. A másik ugyancsak lényeges mozzanat, amely a lutheri és a református úrvacsorai tant egymástól megkülönbözteti, az, hogy a lutheri úrvacsorai tan minden ragaszkodott a sakramentom objektivitásához olyan értelemben, hogy az úrvacsorában a méltatlanok is Krisztus valóságos testét és vérét veszik — ítéletükre. Viszont a református úrvacsorai tan végletes következetességgel tiltakozik ez ellen a tanítás ellen (ahogyan mondani szokták: a *manducatio indignorum* ellen). Az idézett nyilatkozat ugyancsak a református tanítás értelmében vallja, hogy Krisztussal egyesülhetünk, „ha a Szentlélek által beléje oltva hit által érdeimet és szentségét íelőítőzzük”. Ez a mondat ellentétben van avval, hogy az úrvacsorában a méltatlanok is Krisztus testét és vérét veszik. Fájdalmasnak kell mondani, hogy az evangéliusok által ellenmondás nélkül elfogadott és közölt nyilatkozat ha leplezett formában is, de mégis elégére érthető módon a református úrvacsorai tant szólaltatja meg. Ez annak a jele, hogy alapjában véve magunk sem nagyon tudjuk, hogy mit tanítunk. Hitvallásszerű tanításunk igen sokszor nyilván csak a formulákat ismeri, de azoknak tartalmát nem, s meghatározzák abban a pillanatban, amikor egy kissé szokatlanabb formulázással találkozik.

Mindez égetően sürgőssé teszi az úrvacsora kérdésének egyházunkban való tisztázását. E rövid előadás azonban ennek az egész kérdéskomplexumnak a megvilágítására távolról sem elegendő. Itt annak csak egy mozzanatát ragadhatjuk ki: néhány rövid vázlatos vonással igyekszünk megrajzolni, hogy mi az újszövetségi értelme az úrvacsorának, hogy ennek a révén próbáljuk megtalálni azután az összekötő szálakat, melyek egyházunk tanításához vezetnek.

II.

Ismeretes, hogy az úrvacsorának az ú. n. *szerzési igéi* az Újszövetségen négy helyen maradtak ránk: Máté 26, 26—29; Márk 14, 22—25; Luk. 22, 15—20 és I. Kor. 11, 23—25. Ezek közül kétségtelenül Pál apostoltól származik az időileg leg-

régibb szöveg: az apostol az 1. Kor. levelet valószínűleg 57 tavaszán, húsvét táján (esetleg már 56-ban) írta. Evangéliumaink közül a legrégebbi, t. i. Márk, alig keletkezett korábban mint 60—70 között. A négy tudósítás két csoportra oszlik: egyfelől Pál és Lukács, másfelől pedig Máté és Márk közlése mutatnak egymással szoros rokonságot. *Pál* és *Lukács* közlésének a rokonsága különösen a kehelyre vonatkozó igénél nyilvánvaló, továbbá abban, hogy Lukács a kenyérre vonatkozó igénél közli az ismétlésre vonatkozó felhívást, mint ahogyan azt Pál is adja (Lukács-tól annyiban eltérőleg, amennyiben nála a kehelyre vonatkozó igénél ismétlődik). Megegyezik Pál és Lukács közlése a kenyérre vonatkozó igénél is annyiban, hogy e szavakhoz: „*Ez az én testem*”, mindegyik hozzáfűzi — szószerint ugyan nem, de tartalmilag azonosan — „*amely tiérettetek adatik*” vagy „*adatott*”.

Máté és Márk közlésének a szoros rokonsága a kenyérre és borra vonatkozó igék azonos formulázásánál mutatkozik meg leginkább. A kenyérre vonatkozó igénél hiányzik az értelmezés: „*amely tiérettetek adatott*”, a kehelyre vonatkozó igénél pedig Pál és Lukács formulázásától eltérően Krisztus „*új szövetség-véré*”-ről beszél, amely „*sokakért kiontatik*”. Máté ehhez hozzáteszi még azt a magyarázó megjegyzést: „*bűnök bocsánatára*”.

A kétféle közlés pontos vizsgálata azt mutatja, hogy két egymástól független tudósítással van dolgunk. Nem lehet a Máté és Márk közlését egy Pál és Lukács tudósításától függő változatnak minősíteni. Ez más szóval azt jelenti, hogy Máté és Márk közlése nem a görög (pogány-keresztyén) gyülekezetekben forgalomban levő, lényegileg a Pál alapította gyülekezetekben meghonosodott tradíciót tanúsítja. Ellenkezőleg, Máté és Márk közlése, különösen Márk szövegezésében, még élénken emlékeztet sematizmusaival a palesztinai területre, ahonnét származik.

A legutolsó évtizedek kritikai munkájában ismételten felvetődött és különféle formulázásokban elterjedt az a feltevés, hogy az úrvacsorának az a formája, melyet az Újszövetségből ismerünk, csak Pál apostol gyülekezeteiben, talán első sorban Pál apostol életmunkája és tanítása nyomán honosodott meg, de eredetileg nem volt meg a palesztinai gyülekezetekben, és nem származtatható Jézustól. Tipikus az ilyesféle elgondolások között az, amelyet *Schmidt K. L.* volt bonni professzor adott közre.⁸⁾ Fejtegetéseit különösen tanulságossá teszi az a körülmény, hogy tanulmányában nem annyira a kérdések részletes kifejtését és a levont eredmények tudományos megalapozását adja, mint inkább az úrvacsorával kapcsolatban kialakult problematika összefoglaló összegezését. Kiindulópontul, mint az ilyen konstrukcióknál általában, Schmidtnél is az a körülmény szolgál, hogy Lukács tudósításának a szövegkritikai problémája rendkívül bonyolult.

⁸⁾ „*Religion in Geschichte und Gegenwart*”, 2. kiadás, I. 1927. 6k. lpk. „*Abendmahl im NT.*” címszó alatt.

Lukácsnál az úrvacsora szerzésére vonatkozó közlést megelőzi az a tudósítás, amely szerint Jézus a kovásztalan kenyerek ünnepének előestjén — nisznán 14-én — tanítványaival asztalhoz ült. Eddig a tudósítás megegyezik a másik két szinoptikus evangélium előadásával. Lukács szerint Jézus az asztalnál azt mondja: „Kívánsággal kívántam, hogy ezt a húsvéti bárányt veletek együtt költsem el szenvédésem előtt. Mert mondom nektek, hogy soha többé nem eszem abból, amíg teljességre nem jut az isten királyságában.” Ezután Jézus veszi a kelyhet, hálát ad (áldást mond fölötté) és azt mondja: „Vegyétek ezt és osszátok ki magatok közt. Mert mondom nektek, hogy mostantól fogva soha többé nem iszom a szőlő gyümölcséből, míg csak el nem jő Isten királysága” (Luk. 22, 15—18.). Ez után a tudósítás után következik az úrvacsora szerzéséről szóló közlés. Van azonban egy híres görög Újszövetség-kézirat, a Cambridgeben levő Beza-kódex (az ú. n. „D” kódex), ”amelyben az úrvacsora szerzésére vonatkozó közlés, pontosabban a 19. vs. második fele (az „amely tiérettetek adatik” szavaktól fogva) és a 20. vs. hiányzik. Hasonlóan hiányzik e néhány sor az ó-latin fordításnak is nemely kéziratából. A helyzetet még súlyosbítja, hogy az ó-szír fordításnak két híres kézirata (az ú. n. syrsin és syrcur), részben ugyancsak elhagyják a 20. vs. egy részét, részben pedig a 15—20 vs-ek közt levő mondatok átcsoportosításával egy a miénktől teljesen elütő szöveget tartalmaznak. Az ó-latin és ó-szír fordításokat különösen is jelentőssé teszi az a körülmény, hogy valószínűleg a Kr. u. 2. század második feléből származnak s így olyan görög szövegen alapulnak, mely jóval régebbi, mint a meglévő görög kézirataink. Az említett ú. n. D cod. Bezae Cantabrigiensis szövegére először a híres angol szövegkritikusok Westcott és Hort hívták fel a figyelmet (1881) és e mellett a rövidebb, általuk „nyugatidnak” nevezett szöveg mellett törtek pálcát. Azóta ez a szöveg rendkívül sok vitára adott alkalmat. A kritikusok legnagyobb része, teológiai irányra való tekintet nélkül ezt a „rövidebb” Lukács-szöveget fogadja el eredetinek. Ebben az ítéletben nemcsak az említett angol kutatók egyeznek meg, hanem csatlakoznak hozzájuk pl. Zahn, Weiss, Bernát, v. Dobschütz, Lietzmann, legújabban Jeremiás J. stb., sőt katolikus kutatók is (pl. Arnold) nagyon óvatosan nyilatkoznak felőle. Egyesek, mint pl. Wellhausen még a 19. vs. első felét is interpolációt tekintették, — valóban a szöveg e vs. nélkül következetesebbnek látszik, mert ekkor az úrvacsora szerzése teljesen hiányzik belőle, míg egyébként érthetetlennek tűnik fel, hogy Lukács miért fejezi be a szerzési igék közlését a kenyérre vonatkozó igével.

Evvel a rendkívül bonyolult szövegkritikai kérdéssel itt nem foglalkozhatunk részletesebben. A fontos számunkra az a körülmény, hogy a rövidebb Lukács-szöveg — amennyiben ez a szöveg származik Lukácstól, — azt a benyomást kelti, hogy Lukács

nem ad tudósítást az úrvacsora szerzéséről. Lukács elbeszélése az utolsó vacsora történetét Jézus szavaival tölti meg. Ezek közt van egy a kehely kiosztását rendelő mondás, de ez nem az úrvacsorának a rendelését foglalja magában. Ez a körülmény feljogosítani látszik arra feltevésre, hogy itt egy olyan régebbi tudósítás töredékei maradtak ránk, amelyek az utolsó vacsora történetében semmit sem tudnak az úrvacsora szerzéséről. Hozzájárul ehhez az a körülmény, hogy Luk. 22, 18 igéje megtalálható Máté 26, 29-ben és Márk 14, 25-ben is, de itt azt a benyomást kelti, mintha egy régebbi tudósításnak a csökevénye volna.

Ez a látszólag régebbi tudósítás nem mond semmit sem arról, hogy Jézus halálának a váltság jellegét tulajdonította volna, amint az az úrvacsora szerzési igéiben megvan. A Márk és Máté, továbbá Pál-féle közlés ehhez a feltételezett, ill. a Lukács-szöveg alapján valószínűsíteni próbált régebbi tudósításhoz úgy viszonylik, mint egy „aetiologikus kultusztudósítás”, — ahogyan Schmidt nevezi. Aetiologikusnak a vallástörténetben az olyan tudósításokat mondjuk, amelyeket egy a gyülekezetben, ill. vallásos közösségen szokásos istentiszteleti, ill. egyéb vallásos cselekvény igazolásául utólag szerkesztenek, rendesen akkor, amikor az illető cselekvény eredetét már nem tudják, vagy ha a cselekvény valóságos eredete nincs összhangban azzal az értelemmel, melyet neki tulajdonítanak. Az úrvacsora szerzéséről szóló tudósítás így vallástörténeti párhuzamba kerül olyan kultuszlegendákkal, amelyek vallásos szokások vagy cselekmények utólagos igazolására szolgálnak. Ha a szerzési igék is ilyen aetiologikus kultusztudósítás volnának, akkor az úrvacsora semmiképen sem tarthatna igényt arra, hogy benne Jézus testamentumát lássuk. Ekkor legfeljebb azt lehet mondani, amit Schmidt hangsúlyoz: „Jézus magatartása alapján (az utolsó vacsora alkalmával), amennyire az számunkra még megragadható, nem lehet tévűtnak minősíteni (stellt es nicht als abwegig hin), ha mások Jézus haláláról úgy tudtak beszélni, mint üdvtényről, mivel annak kapcsán lettek bizonyossá bűneik bocsánatáról.”⁹⁹)

A Lukács-féle rövidebb tudósítást kapcsolatba szokták hozni a Cselekedetek könyvének az elbeszélésével. Lukács Csel. 2, 42. 46-ban a jeruzsálemi gyülekezet vallásos jellegű étkezési közösségeit a „kenyér megtöréséinek” nevezi. Ezt a saját-ságos és titokzatos megjelölést a keresztyén gyülekezetek később nem alkalmazták. Ezért sok kutató úgy gondolja, hogy ezek az összejövetelek nem voltak úrvacsorával egybekötött összejövetelek, mint ahogy azokat később a pali gyülekezetekben megtaláljuk. Kérdés azonban, hogy „a kenyér megtörése” milyen értelemben volt előfutára a pali gyülekezetekben ki-alakult formában előtünk álló úrvacsorának. Egyes kutatók emlékeztetnek a Jézus korabeli zsidóságban meghonosodott

⁹⁹) Id. h. I, 10. lap.

testvéri összejövetelekre, melyek ugyancsak többé-kevésbé kultikus jellegű étkezésekkel voltak kapcsolatosak (ú. n. „chabura”). Jézus is ilyen „chaburát” alkotott tanítványaival és a tanítványaival gyakorolt közösségnek egyik kiformálódása nyilván a közös étkezés volt: hiszen az emmausi tanítványok pl. a kenyér megtöréséről ismerik fel az Urat (Luk. 24, 30—31.). A kutatók egy része úgy gondolja, hogy a tanítványok Jézus halála és feltámadása után is együtt maradtak egy közösségen (v. ö. pl. Luk. 24, 33; Ján. 20, 19. 26.), de közösségiük, különösen pedig a közös étkezés eszkatológikus jellege nyert. A tanítványok ezeket az összejöveteleket e szerint a feltevés szerint úgy tekintették volna, mint zsengéit, biztosítékait a messiási Isten királysága nagy lakomájának. Utóbb ezek az összejövetelek az agapékban folytatódtek és az úrvacsorával olvadtak volna össze. Különösen Lietzmann igyekezett egy nagy jelentőségű és az úrvacsora-kutatást igen erősen befolyásoló tanulmányban¹⁰⁾ ilyen értelemben magyarázni az úrvacsora keletkezését és azt ebből a kettős gyökérből („chabura”-agapé és a pali úrvacsora) vezetni.

Ezzel és hasonló elméletekkel itt nem foglalkozhatunk részletesebben. Elég rámutani azok eredendő hibáira. Bár a kutatók igen nagy része veti el a hosszabbik Lukács-szöveget, mégis a magam részéről valószínűbbnek tartom, hogy a hosszabb szöveg az eredeti és a rövidebbik csonkításnak az eredménye.¹¹⁾ Ezt ebben az összefüggésben nem okolhatom meg, de e helyen lényegtelen is. Mert még ha a rövidebbik szöveg származik is Lukácstól, akkor sem lehet erre a szövegre felépíteni a fentebb röviden vázolt konstrukciót. Lukács, illetve a harmadik evangélium szerzője t. i. írásának tanúsága szerint közelebbi kapcsolatban állott a Pál apostoltól befolyásolt körökkel és nyilván pali, illetve a Pál apostol átal alapítottakkal rokon gondolkodású gyülekezetben élt.¹²⁾ Ez a körülmeny magában véve is valószínűtlennek minősíti azt a felteést, hogy Lukács ne ismerte volna az úrvacsorát pali értelemben s vele szemben előnyben részesítette volna az állítólagos régebbi tradíciót. Ha Lukács rövidebb szövege volna az eredeti s így hiányoznának belőle az úrvacsora szerzési igéi, akkor ennek többféle oka lehet. Legvalószínűbbnek az mondható, hogy Lukács szándékosan nem közölte az úrvacsora szerezettsé igéit, ill. azoknak egyik részét elhallgatja. Tudjuk, hogy az úrvacsorát és a vele kapcsolatos dolgokat (a keresztség és a Miatyánk mellett) a gyülekezetek igen korán titokként kezelték (amint később mondották: ezek a

¹⁰⁾ „Messe und Herrenmahl”, 1926.

¹¹⁾ V. ö. Lohmeyer; id. h. 178 kk; Arnold: „Der Ursprung des christlichen Abendmahls”, 1937, 31. k. Ipk.

¹²⁾ A magam részéről valószínűnek tartom, hogy az evangélium szerzője Pál apostol útitársa és tanítványa Lukács: ez esetben a fentebbi érvelés még fokozottabb mértékben áll.

disciplina arcani körébe tartoztak) s a gyülekezeten kívül állókkal nem közölték, vagy legalább is a leglényegesebb mozzanatokat eltitkolták belőlük. Lukács evangéliuma — Luk. 1, 1—4 ajánlása szerint — eredetileg valószínűleg egy még meg nem kereszttelt, tehát pogány előkelő római úrholz intézett irat volt. Nem szabad fennakadni azon, hogy Lukács a gyülekezetekben kívül álló körökbe kerülő iratába nem vette fel az úrvacsora szerzési igéit, ill. azoknak csak egy részét (t. i. a kenyérre vonatkozó igét) közölte, hogy az úrvacsora titkát ne szolgáltassa ki pogányoknak. Némileg hasonló ehhez Justinus Martyrnak, a 140—160 táján munkálkodott híres keresztyén írónak az eljárása ú. n. apológiájában.¹³⁾ Ha mindezt meggondoljuk, akkor semmi esetre sem lehet Lukácsot egy régebbi, a másik két szinoptikus-sal és Pál apostollal ellentében álló tradíció tanújává megtenni.

Az úrvacsorának nincsen kettős gyökere, Jézusnak a tanítványokkal gyakorolt társas étkezésében (chaburájában) egyfelől és a pali úrvacsorában másfelől, hanem az Jézusnak arra a cselekedetére nyúlik vissza, amelyet tanítványainak velük való utolsó együttléte, az utolsó vacsora alkalmával meghagyott.

De mi volt Jézusnak ez az utolsó, talán testamentumszerű cselekedete?

Ennek a kérdésnek az eldöntésénél többnyire igen nagy fontossága van annak a történeti jellegű kérdésnek, hogy milyen együttlét volt Jézusnak a tanítványaival eltöltött utolsó vacsorája. Az evangéliisták tudósítása arra vall, hogy az utolsó vacsorát páskavacsorának tekintették, Erre utalnak részben egyes elbeszélések, melyek arra vonatkoznak, hogy a tanítványok az utolsó vacsorát mint páskavacsorát készítették elő. Részben pedig inkább alkalomszerű és elejtett megjegyzések (pl. a páskavacsora liturgiájába tartozó himnuszéneklés, v. ö. Márk 14, 26; Máté 26, 30.) tanúsítják, hogy páskavacsoráról van szó. Pontosabban azt kell mondunk, hogy Máté, Márk és Lukács nyilván úgy tudták, hogy Jézus utolsó vacsorája páskavacsora volt. Az általuk feldolgozott hagyományanyag egyes vonásai is a mellett szólnak, hogy az utolsó vacsora páskavacsora volt s mint ilyen niszán 14-én este folyt le.¹⁴⁾

Az utolsó vacsora e jellegből, valamint még inkább abból a körülményből, hogy ily módon a szerzési igék a páskavacsora pontosan előírt liturgikus rendjébe vannak beleágazva, régi időtől fogva következtetéseket vonnak le az úrvacsora értelmére.

¹³⁾ így Pl. Zahn: „Das Evangelium des Lukas” 1913. 678 k. lpk., v. ö. kül. Jeremiás Joachim: „Die Abendmahlsworte Jesu”, 1935, 44. k. lpk. Ujabban nyomatékosan hangsúlyozta ezt a szempontot Sasse is a „Vom Sakrament des Altars” c. általa kiadott kötetben, 1941. 32 k. lpk.

¹⁴⁾ L. „Jézus halálának napja” c. tanulmányomat (1930), kül. 13. k. lpk. V. ö. legújabban Procksch: „Passa und Abendmahl” a Sasse által kiadott „Vom Sakrament des Altars” c. kötetben (1941), 11 k. lpk.

A páskavacsora első sorban emlékezés volt Jahve szabadítására, mellyel népét a szolgaságból kiszabadította. Ha az úrvcsorát a páskavacsora keretébe és annak gondolattartalmába állítjuk bele, akkor Jézus szerzése úgy jelentkezik, mint az „Újszövetség páskavacsorája”, melynek központi gondolata az emlékezés Jézus megváltói halálára. Ahogyan Jézus az Újszövetség páskabárányává lett (v. ö. I. Kor. 5, 7.), úgy lett az úrvacsora az Újszövetség páskavacsorájává. Ezeket a szempontokat első sorban egyes ókori exegeták, ill. egyháziatyák hangsúlyozták, de azok ma is mindig újból visszatérnek katolikus exegetáknál (pl. Daüsch, Arnold). Különös nyomatékkal hangsúlyozta azokat Case/ *Odo*, aki ennek kapcsán az úrvacsorának, ül. pontosabban a miseáldozatnak sajátos értelmezést adott. De protestáns teológusoknál is befolyásolja az úrvacsora értelmezését az a kérdés, hogy vájjon Jézus utolsó vacsorája páskavacsora volt-e vagy sem. Legutóbb pl. *Jeremiás Joachim* göttingeni professzor fogalkozott részletesen evvel a kérdéssel. „Die Abendmahlsworte Jesu” (1935) c. tanulmánya a legújabb diszkusszióban irányadó jelentőségű lett az úrvacsora keletkezésének, ill. az utolsó vacsora történetének vizsgálata tekintetében. Jeremiás az utolsó vacsorát teljesen a páskavacsora liturgikus keretébe igyekszik beleállítani. Jézus szerzésének és a szerzési igéknek az értelmezéséről azonban Jeremiás alapjában véve a páskavacsora gondolatkörétől függetlenül igyekszik az úrvacsora értelmét és jelentőségét megállapítani. Valóban, ha a szerzési perikópákat gondosan megvizsgáljuk, akkor könnyű észrevenni, hogy azokban magukban semmi sem utal a páskavacsorára. Csak a szinoptikusok által a szerzési perikópák köré font keret hangsúlyozza az utolsó vacsora páskavacsora-jellegét. Ehhez járul még egy körülmény, mely fokozott óvatosságra inthet bennünket. Tudvallevőleg eltérés van Jézus halála napjának a pontos datálása körül az első három és a negyedik evangélium közt. Amíg az első három evangéliumban azt a benyomást nyerjük, hogy mivel Jézus utolsó vacsorája páskavacsora volt s így niszán 14-re esett, azért halála a kovásztalan kenyerek ünnepének első napjára, niszán 15-re esett, addig János evangéliuma Jézus halála napját niszán 14-re fixálja (különösen a „páska előkészületi napja” megjelöléssel Ján. 19, 14, valamint annak a közlésével, hogy Jézus ellenfelei még nem ették meg a páskát, mikor Jézust Pilátus előtt vádolták, Ján. 18, 28.). A negyedik evangéliumban az utolsó vacsora történetéből hiányzik minden olyan mozzanat, melynek alapján ezt a vacsorát páskavacsorának lehetne minősíteni. Ezért minden ellenkező állítás ellenére is mindig újból kétélyek merülnek fel abban a tekintetben, hogy valóban páskavacsora körében történt-e az úrvacsora szerzése. Ha ez a kérdés történet-kritikai eszközök segítségével nem is dönthető el teljesen és határozott eredménnyel, mégis ajánlatossá teszi, hogy

az úrvacsora értelmét ne a páskavacsora gondolatkörén keresztül próbáljuk megközelíteni.¹⁵⁾

Egy másik mozzanat alkalmasabbnak látszik az úrvacsora értelmének a megközelítésére. Erre különösen az újabb kutatók irányították rá a figyelmet. Jézus az összes evangéliumok tudósítása szerint az utolsó estén világosan tudatában volt annak, hogy elfogatása és halála közvetlenül küszöbön áll. Ezért az utolsó vacsora története elválaszthatatlanul egybekapcsolódik olyan mozzanatokkal, melyek neki a búcsúzás jellegét adják. Azonban Jézus búcsúja tanítványaitól több, mint a válás emberi fájdalmának a megszólaltatása, sőt több, mint ünnepélyes búcsúzás, melynél a pillanat hatása alatt egymagában véve jelentéktelen szokáshoz fűzte volna hozzá a legfontosabbat, amit mondhatott, t. i. hogy már a halál útján van s hogy halála áldás forrásává lesz.¹⁶⁾ Jézus a búcsúzásának, valamint halálának az értelmét is ebben a mondatban foglalja össze: „Bizony mondom nektek, hogy soha többé nem iszom a szőlőtőnek a gyümölcséből mindaddig a napig, amíg azt (veletek) újból nem iszom az Istenek (Máté: az én Atyámnak) királyságában” (Márk 15, 25; Mát, 26, 29; Luk. 22, 18: „amíg el nem jön Isten királysága”). Ez az ige az utolsó vacsorát beleállítja az Isten királyságának az eszkatológiai összefüggésébe. Lezárja Jézus együttlétét tanítványai-val („többé nem iszom”) és a tekintetet ennek a közösségnak az Isten királyságában leendő új valósulására irányítja. Jézus Lukács elbeszélése szerint vacsora közben az egyik kelyhet kiosztja (azaz körben járatja) tanítványai közt. Ezzel nemesak lezárja azoknak a testvéri közösségeknek („chabura”) a sorát, melyekben tanítványaival oly sokszor volt együtt, hanem egyúttal az Istantól néki adott húsvéti diadal bizonyossága alapján új közösségen foglalja össze tanítványait. Erre a messiási lakomára utalt jelképesen már a nagy kenyércsoda is, az utolsó vacsora pedig zálog és mintegy foglaló annak a megvalósulására. Benne az eszkatológikus valóság a jelenbe vetítődik. Amit Jézus mond és cselekszik, az magában hordja megvalósulását és új valóságot, de nem e világi, földi, hanem dicsőségen eljövendő, eszkatológikus valóságot létesít.

Már ez a tény is fölébe emeli az utolsó vacsorát és benne Jézus cselekedetét azoknak a pillanatoknak, amikor valaki szeretteitől, a vele élet- és sorsközösségebe tömörült társaitól búcsúzik. Jézus nem úgy megy jövendő sorsa elé és nem úgy gyűjti

¹⁵⁾ Hasonló értelemben foglal állást legújabban *Procksch* is idézett tanulmányában, mikor összefoglalólag megállapítja: „Jézus utolsó vacsorája páskaunnepség volt páskabárány nélkül. Az írásmagyarázatnak mindeddig sehogyan sem sikerült, hogy az úrvacsorai tudósításban megtalálja a zsidó páskabárányt. Ellenkezőleg, maga Jézus a páskabárány, amely az úrvacsorában a keresztyének javára halálra adatik (I. Kor. 5, 7).” id. h. 23. k. lap.

¹⁶⁾ Tipikus az ilyesféle értelmezések számára *Julicher* tanulmánya: „Zur Geschichte der Abendmahlfeier in der ältesten Kirche” („Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker... gewidmet”, 1892, 245. lap).

maga körül még egyszer, utoljára össze tanítványait, mint aki-nek sorsa a halál bizonytalanságába hull s mint aki védtelenül ki van szolgáltatva ellenségei ármányának. A halál sötétségét is átvilágítja annak a bizonyossága, hogy újonnan egyesül majd tanítványaival Isten királyságában. Ez az eszkatológius valóság, mely ebben az igében megnyilatkozik, világítja meg Jézus útját: benne Isten akarata valósul meg és Jézus sorsában Isten cselekedete teljesedik ki.

III.

Az utolsó vacsora történetének ezek a vonásai már rávilágítanak az *úrvacsora szerzésére* is. A szerzési igék kritikai vizsgálata többnyire két, hol nyíltan felismert, ill. megvallott, hol inkább tudattalan előfeltevésből indult ki. Egyfelől arra törekedtek, hogy az utolsó vacsora történetében pszichológiailag valószínűvé tegyék az úrvacsora szerzését és a helyzet lélektani valószínűségeből vezessék le Jézus cselekedetének az értelmét is. Milyen értelemben mondható valószínűnek, hogy Jézus előre láta halálát és milyen értelemben valószínűíthető, hogy halálának vallásos, üdvtörténeti jelentőséget tulajdonított? — ezek a szempontok döntöttek tulajdonképen az úrvacsorai tudósítások megítélésénél. De nyilvánvaló, hogy ennek a lélektani s vele együtt történeti szempontnak az alkalmazása erőszakot követ el a tudósításokon. Mert az evangéliumok mint egyebütt, itt sem adnak olyan tudósítást, mely a történeti-lélektani szempontok számára hozzáférhető. Az evangéliisták Isten királyságának a valóságát, a megjelenését tanúsítják. Az Isten királysága pedig mint eszkatológius valóság kiesik a történeti-lélektani kategóriák által meghatározott e világi adottságok köréből, hiszen egy új isteni világról tanúskodik. Az, ami az úrvacsora értelmét teszi, ugyancsak ebbe, az Isten királyságának az eszkatológius világába tartozik. Ezért az úrvacsora tartalmát sem lehet a történeti-lélektani kategória segítségével valószínűíteni.

A másik szempont, amely e kutatásokban érvényesült, az úrvacsora gondolattartalmát állandóan összefüggésbe hozta Jézus evangéliumával. Az úrvacsora jézusi szerzése annyiban nyert történeti valószínűséget, amennyiben össze egyeztethető Jézus evangéliumának egyébkénti tartalmával. Jézus evangéliumának a tartalmát pedig — különösen az egyes példázatoknak, valamint a Hegyi Beszédnak az alapján — első sorban az istenfiúságban és Isten Atya voltában látták kifejezve. Ezért kézenfekvőnek látszott az a következtetés, hogy az Isten jóságát hirdető evangélium merő ellentében van azzal a meggyőződéssel, hogy az Isten bűnbocsánatának mintegy „feltétele” Jézus áldozati halála. Még olyan kutatók is, akik Isten királyságának eszkatológius jellegét világosan felismerték, hajlandók különbösséget tenni, sőt ellenmondást megállapítani az istenfiúságnak a „galileai evangéliuma” és a Megváltóról és közbenjáróról szóló

„jeruzsálemi evangélium” közt, amint az éppen az úrvacsoráról szóló tudósításban, valamint olyan helyeken, mint Máté 20, 28 megnyilatkozik, — éppen mivel Jézus ige hirdetését lényegileg az ószövetségi prófétizmus keretei közt ítélik meg.¹⁷⁾

Kétségekívül helyes, ha az úrvacsora szerzését, vagy pontosabban azt, amit az úrvacsora ad, kapcsolatba hozzuk a jézusi evangélium egész összefüggésével. Sőt egyenesen azt kell mondanunk, hogy az úrvacsorának csak az az értelmezése mondható helyesnek, amely ezt az összefüggést világosan fel tudja römitatni. De fordítva azt is kell mondani, hogy az evangéliumnak csak az az értelmezése minősíthető helyesnek, amelybe az úrvacsora szervesen beletartozik.

Ha ezt a szempontot állítjuk az úrvacsora értelmének a keresések kor előtérbe, akkor ezzel Luther nyomdokán járunk. 1520-ban az Egyház babylonai fogsgáráról írt művében ezt nyomatékosan hangsúlyozta: „Az úrvacsorában adott ige — írja, — az evangéliumnak summája és összefoglalata (immo summa et compendium evangeli). Mert az úrvacsora igéje ugyanazt a bűnbocsánatot hirdeti, amelyet az egész evangélium kinyilatkoztat. Amit csak el lehet mondani és részletesen ki lehet fejteni Isten megbocsátásáról és irgalmasságáról, azt mind röviden összefoglalja az úrvacsora igéje (breviter est in verbo testamenti comprehensum). Azért minden prédikáció alapjában véve nem egyéb, mint a mise értelmezése.”¹⁸⁾ Hasonlóan hangsúlyozta Luther a Nagy Kátéban is, hogy az úrvacsora igéje az egész evangélium centrumát foglalja össze.¹⁹⁾

Ha Jézus igéjének a centrális tartalmát vesszük, hamarosan megállapíthatjuk, hogy ez a Luther által oly erőteljesen hangsúlyozott szempont helyes-e. Az evangélium központi tartalmát az első három evangélium az Isten királyságában jelöli meg. Pontosabban, Jézus az Isten királyságát nemcsak hirdeti, proklamálja, hanem hozza. Jézus betegeket gyógyít, igéje nyomán vakok visszanyerik szemük világát, süketek hallanak, sánták járnak, bélpoklosok megtisztulnak, a Sátán hatalma által megkötözöttek megszabadulnak, bűnbocsánatot nyernek, mint pl. a gutaütött, halottak új életet nyernek: mindenben elközelített az Isten királysága (Máté 12, 28; 11, 4 kk.). Az ezsajási ige világítja meg Jézus egész működésének az értelmét összefoglaló módon: a szegényeknek az evangélium prédikáltatik (ill. pontosabban a szegények evangélizáltatnak, Máté 11, 5.). Ezért kezdődik az Isten királyságának az igéje evvel: „Boldogok a leiki szegények, mert övék a menny királysága” (Máté 5, 3.). Az Isten előtt koldusszegényen, kifosztottan álló, minden kincsnek és értéknak híján levő alázatos szegények, akik éhezik és szomjúhozzák

¹⁷⁾ Így pl. *Windisch*: „Der Sinn der Bergpredigt”, 2. kiad. 1937, 99., 102., 146., 121. lpk.

¹⁸⁾ V. ö. *Sommerlath*: „Der Sinn des Abendmahls”, 1930, 110. lp.

¹⁹⁾ V. ö. *Sommerlath* u. o.

az igazságot, akik tiszta szívvel óhajtoznak az Isten szabadítása után, s e világban folytonos üldözötést szenvednek az igazságért, ezek a lelki szegények nyerik el az Isten királyságának az ajándékát. Az Isten királyságának az ajándéka pedig az élet, az Istennel való közösségen nyert, a bűnbocsánat megújhodásában megvalósult örök élet. E világ minden útja a halálba és kárhozatba vezet. De önös ösztöneink megtagadása és a kereszthordozás Jézus követésében a szoros út. Ezen vezeti Jézus az övéit. Ez az út az életre visz (Máté 7, 13 kk.; 16, 24.). Jézus evvel az igével nem valami eszményt csillogtat meg a szemünk előtt, hogy úgy igyekezzünk a megvalósítására, mint ahogyan az erkölcsi ideál megvalósítására törekszünk. De nem is a túlvilágban megvalósuló állapot, mely után itt csak sóhajtozunk. Nem, Jézus szava új valóságot létesít. Igéjének teremtő ereje van, mivel Isten igéje. minden cselekedete erről tanúskodik: nemcsak csodatételei, hanem minden cselekedete. Ha a megbocsátás igéjével fordul a bűnös asszonyhoz vagy a gutaütöthöz, ha az ítélet szava hangzik el a hitetlen írástudók vagy Jeruzsálem fölött, igéje nyomán új realitás támad. Jézus minden szava teremtő cselekedet. Az az új valóság — s ezt jól meg kell jegyezni, — mely igéje nyomán támad, nem e világnak, hanem Isten királyságának a realitása. Nem e világ realitása, mivel ennek a bűnbe süllyedt és a halál kárhozatában megkötött világnak a megszüntetését és a halál hatalmából való kiszabadítását jelenti. Új realitás, Isten királyságának a realitása, vagy ha egy az újabb teológiai gondolkodásban kifejezesedett kifejezést használunk, eszkatológikus realitás támad igéje, cselekedete nyomán. Eszkatológikusnak ezt a valóságot minden azért kell mondani, mivel a jelen életvalóságnak ítéletben és kegyelemben való megszüntetését s egyúttal új teremtést jelent.

Ha már most Jézus evangéliumának ezt a centrális tartalmát egybevetjük az úrvacsora szerzési igéivel, akkor hamarosan megállapíthatjuk, hogy az úrvacsora szerzése teljesen egybefonódik vele. A tanítványainak kiosztott kehelyről Jézus azt mondja, hogy az „szövetséget”, vagy ahogyan a szerzési igék Pál és Lukács közlése szerint egy magyarázó hozzátétellel mondják: „új szövetséget” létesít. Ennél a kifejezésnél azonban óvakodni kell attól, hogy a szövetség szót a nálunk is szokásos értelemben vegyük s azt két többé-kevésbbé egyenrangú félnek a megállapodására és megegyezésére vonatkoztassuk. Az Ótestamentomban az Isten és ember közt létrejött szövetség alapvető jellege szerint Isten rendelkezése és választó cselekedete, mellyel Izraelt népévé választja ki és kinyilatkoztatásának a hordozójává teszi. Amikor Jézus azt mondja, hogy az úrvacsora által, pontosabban Krisztusnak a halálba adott vére, élete által szövetség jön létre, úgy ez azt jelenti, hogy Jézusnak halálra adott élete létesít Isten akaratából, mint Isten rendelkezése új viszonyt Isten és a „sokak” között, akikért a messiás élete kioltatott. A „sokak”-ra

való hivatkozás a szerzési igékben pedig világosan érthető utalás Ezs. 53-ra, a Jahve szenvédő szolgájáról szóló prófériára s jelenti ennek az igének a beteljesedését, megvalósulását éppen az úrvacsora létesítésében. Arról a szenvédésről — mondja a prófécia, — melynek Jahve szolgája alávettek, mi emberi tekintettel szemlélvén a dolgokat, azt gondoltuk, hogy az Isten ítélete, ostorozása, s hogy vele az egész világ előtt nyilvánosságra hozta, hogy ez a szenvédő ember a gonoszok és gazdagok közé tartozik. Pedig a próféta tanúsítja, hogy a mi bűneinkért rontatott meg s hogy minden szenvédése az Úr akarata volt, hogy szenvédésével sokakat igazzá tegyen. Az úrvacsora szerzése azt hirdeti, hogy Jézus halálában Istennek ez az igazságot, üdvösséget szerző akarata teljesedik ki. Ezért létesít az úrvacsora új szövetséget Isten és ember között s ez az új szövetség — mint Máténak egy magyarázó megjegyzése mondja, — a bűnbocsánatban valósul meg. Az úrvacsorában lesz kézzelfogható valósággá, amit Jézus evangéliuma hirdet és proklamál, az Isten királyságának új realitása, a bűnbocsánat alapján létrejött új teremtés. Jézus igehirdetése is világosan mutatja, hogy Isten királyságának a hirdetésénél nem valami új tanról, „tanítás”-ról, új „isteneszmé”-ről, vagy a szeretet parancsára alapozott új erkölcsi törvényről van szó. Az úrvacsora végleg lehetetlenné tesz minden ilyen félreértést vagy inkább emberi gondolatainknak megfelelő értelmezést. Persze egyet nem szabad felednünk: az úrvacsora tartalmát és valóságát csak Jézus halálából veszi. Jézus halála nélkül nincs úrvacsora. A kenyér, amelyet Jézus megtör, az Ő „érettetek adatott teste”, ahogyan Pál és Lukács mondja. A kehely, amely az Újszövetséget létesíti, Jézusnak a sokakért kiontott vére a bűnök bocsánatára. De fordítva is áll: Jézus szenvédése, halála semmi az úrvacsora nélkül. Az úrvacsora adja meg ennek a szenvédésnek és halálnak az értelmét. Az úrvacsora nélkül Jézus halálát lehet a bűn Istenről rendelt ítéletének, egy rajongó idealista végzetének, irtózatos sorsnak vagy Justizmordnak gondolni, lehet emberi szépítéssel vörternáságnak megerősíteni egy eszmének a szolgálatában, de semmiképen sem ismerhetjük fel benne az Istenről szerzett megváltásnak beteljesedését. Csak az úrvacsora adja meg Jézus halálának a tartalmát ÉL értelmét, az úrvacsora által lesz Krisztus teste értünk adott „áldozattá” (használjuk ezt a szót jobb híján egyelőre idézőjelben!) és kiontott vére, halálba adott élete Isten és ember között új szövetséget létesítő, bűnbocsánatot nyújtó új teremtés rendjévé.²⁰⁾

Ehhez még egyet hozzá kell tenni. Hosszú időn keresztül súlyos félreértés volt a teológiai kutatásban, hogy az Isten királyságáról szóló igét úgy kezelték, mintha az valami magában érvényes vallás-erkölcsi tanítás, eszme vagy morál volna. Holott

²⁰⁾ Hasonló szempontokat érvényesít Sasse is, id. h. 68. k. lpk.

az, amit Isten királysága hoz és jelent, egyedül és kizárolag Jézusban valósul meg, Jézus igéje Őtőle magától elválaszthatatlan, néiküle üres és érvénytelen. Ugyanaz a Jézus ad bűnbocsátot, aki betegeket gyógyít és halottakat támaszt fel. De Jézuson kívül a bűnbocsánat igéjének nincs ereje. Az úrvacsorában teljesedik ki Jézusnak és igéjének az elválaszthatatlan egysége. Ez már abban is megnyilatkozik, hogy Jézus a szétoztott kenyérhez és kehelyhez igéjét kapcsolja. Ez pedig valamilyen módon (ezt egyelőre hagyjuk még tisztázatlanul) Őt magát, halálba adott életét jeleníti meg. Igéjében valósul meg az, amit az úrvacsorában nyújt tanítványainak. Igéje nélkül semmi, üres kenyér és bor, de igéje és igéjének a teremtő ereje által bűnbocsánat és az Újszövetség isteni élete rejlik benne. Viszont az az ige, amelyet Jézus az úrvacsorában szól tanítványaihoz, semmi és üres, ha nem kapcsolódik elválaszthatatlan egységebe Ővele magával, ha nem ad érvényt annak az igének Ő maga, aki a testté lett *ige*.

Mindezt kizárolag a szereztetési igéknek Jézus evangéliumával való összefüggésből állapíthatjuk meg. De most egy lépéssel tovább menve, könnyen megfigyelhetjük azt is, hogy amit így megállapítottunk, teljes egységen és összhangban van avval, amit Pál apostol mond az úrvacsoráról. Az apostol az úrvacsora szerzésével kapcsolatban hangsúlyozza, hogy az „Krisztus halálának a hirdetése”, a proklamálása (I. Kor. 11, 26.). Ez a mondás első pillanatra azt a benyomást keltheti, mintha a legrégebb görög gyülekezet számára az úrvacsora olyasféle összejövetel lett volna, mint amilyenek a pogány területen megtalálható emléklakomák voltak. Tudomásunk van ugyanis arról, hogy az ókorban görög területen számos olyan testület volt, amely egy-egy elhunyt tagjának az emlékezetére időnként mintegy torra, emléklakomára gyűlt össze. Tudjuk pl. Epikurosról, a híres filozófusról, hogy hívei és tanítványai végrendeletileg tett intézkedése alapján mint sacrális kultusz-közösség emlékezetét időnként közös lakomákon tartották ébren. Ez biztosította egyúttal filozófiai iskolájának a fennmaradását is. „Mivel minden a keresztyénszre átterő pogány számára ezek a berendezkedések saját tapasztalásából ismeretek voltak, azért könnyen érthető, hogy az úrvacsorát ezeknek az emléklakomáknak az analógiájára alakították, vagy — ezt ugyan nem tudjuk ellenőrizni — alakították át.”²¹⁾ De az úrvacsorát Pál apostolnál csak addig lehet ilyen pogány módra átformált emlékvacsorának gondolni, ameddig megfelelkezünk annak eredeti tartalmáról. Amint láttuk, az úrvacsora semmi, üres és tartalmatlan Jézus halála nélkül. Ha Pál apostol levelében ennek az úrvacsorának a jézusi szerzését újítja fel annyira, hogy emlékeztetésül még a szerzési igéket is újból beiktatja gondolatmenetébe, akkor ebben már magában

²¹⁾ Lietzmann: „Korintherbriefe” 2. kiad. 1923, 58. lap.

véve is megszólal az úrvacsora eredeti tartalma, s az apostol ezt az eredeti tartalmat értelmezi annak a hangsúlyozásával, hogy valahányszor a gyülekezet ezt a kenyeret és ezt a kelyhet issza, az Úr halálát hirdeti, amíg csak el nem jön. Az Úr dicsőséges eljövetelére való utalás ebben az összefüggésben csak azt jelentheti, hogy a Krisztus dicsőséges eljöveteléig az úrvacsora jeleníti meg a Krisztus szenvédésében és halálában szerzett új szövetséget és a bűnbocsánat új teremtést létesítő rendjét.

Ez az értelmezés összhangban van avval is, amit az apostol az úrvacsoráról a pogány áldozati lakomákon való részvétel kapcsán mond. A korintusi gyülekezet számára súlyos kérdés volt, hogy a keresztyének részt vehetnek-e áldozati lakomákon, illetve pontosabban használhatnak-e étkezésre olyan húst, amelyből pogány áldozatot mutattak be (ilyen volt minden hús, amely pogány mészárszékből származott). Amíg az utóbbit a helyzet ismeretéből kifolyólag az apostol nem utasítja el, addig annál nyomatékosabban óvja korintusi híveit attól, hogy valamiképen a bálványimádás bűnébe ne keveredjenek. Ezt az intelmet az úrvacsorára való utalással okolja meg: arra hivatkozik, hogy akik a hálaadás kelyhét veszik, Krisztus vérével lépnek közösségre és akik a megtört kenyeret veszik, Krisztus testével kerülnek közösségebe. Hasonlóan lépnek Istennel közösségebe az izraeliták, mikor neki áldozatot mutatnak be. A pogányok áldozataikat nem Istennek, hanem daemonoknak adják. Ennek következtében azok, akik az áldozati lakomán vesznek részt, a demonokkal kerülnek közösségebe. Aki pedig az úrvacsorában Krisztussal került közösségebe, az nem tarthat fenn közösséget a pogányok istenségeivel, helyesebben a daemonokkal. (I. Kor. 10, 14—22.)

Első pillanatra az a benyomás adódhatnék, hogy az apostol számára az úrvacsora párhuzamba kerül a pogány áldozati kultusszal. De ez a benyomás csak addig áll fenn, amíg észre nem vesszük, hogy az apostol számára az úrvacsora és a pogány áldozati kultusszal összefüggő áldozati lakomák nem formai, hanem tárgyi ellentétet alkotnak. Az ellentét t. i. a bálványimádásnak és az igaz Isten egymást kizáró szolgálatának az ellenéte.²²⁾ Ezért formális hasonlóság jön létre az úrvacsorában való részvétel és az áldozati kultusz alapján. Az úrvacsorában való részvétel az apostol számára azt jelenti, hogy közösségeink van Krisztus testével és vérével. Ezt más szóval úgy írhatjuk körül, hogy részesülünk Krisztus testében és vérében. Hogy ez az utóbbi pontosabban viszont mit jelent, azt Pál apostol ebben az összefüggésben nem mondja meg, legalább is nem részletezi. Egy mondat azonban mégis rávilágít erre is. Az apostol t. i. azt mondja: „Mivel egy kenyér, azért egy test vagyunk sokan; mert

²²⁾ V. ö. Behm cikkét a *Kittel-féle „Theologisches Wörterbuch”*-ban, III., 739. lap.

mindannyian ugyanabban a kenyérben részesedünk” (I. Kor. 10, 16.). A Krisztussal való közösség sajátos jellege abból világlik ki, amit eredményez, s ezt Pál abban jelöli meg, hogy *egy testté* forrasztja össze mindeneket, akik a kenyérben részesednek. Az egy test Krisztus teste, az Egyház, amelyben ama új szövetség megvalósul. Benne nyerjük el ennek a közösségnak az áldásait, a bűnbocsánatot és új életet. De ennek a közösségnak az eleven ereje nyilatkozik meg abban is, hogy aki ajándékát megvetve vagy ragadománynak használva továbbra is ragaszkodik Istenről elfordult önmagához, az, ahogyan az apostol mondja, „ítéletet eszik és iszik magának, mivelhogy nem különbözteti meg az Úrnak a testét” (I. Kor. 11, 29.).

IV.

Eddigi fejezetéinkben szándékosan homályban hagytuk az úrvacsora-kérdés legfontosabb és legsúlyosabb pontját: *milyen értelemben mondják a szerzési igék a kenyeret Jézus testének és a kelyhet Jézus új szövetség-vérének?* Az egyház ó- és középkori tanfejlődése során a nézeteknek hosszú sorával találkozunk erre nézve. Ezek a nézetek jórészt már anticipálták azokat az ellentétes értelmezéseket, melyek a reformáció korában a súlyos vitákat okozták. A szerzési igék értelmezése azóta is egyik legkényesebb írásmagyarázati probléma és mindmáig különös jelentőséggel bír. Hiszen tulajdonképen az úrvacsora kérdése osztotta meg a reformáció egységét, vagy legalább is az úrvacsora-tanításban tudatosultak leginkább a meglévő tanításbeli eltérések. Ez a körülmeny tette az úrvacsoratant a legfontosabb-választó-tanná a protestáns egyházak között. A katolikus egyházzal szemben való ellentét az úrvacsora-tan tekintetében nem egészen esik ezekkel a belső protestáns eltérésekkel egy vonalba.

A reformációkorabeli vitát legálta lánosabban Luther és Zwingli álláspontjával szokták jellemzni. E szerint Luther a szerzési igékben az „est” szócskát a szószerinti jelentésben vette és ragaszkodott ahoz, hogy az úrvacsorában — az Ágostai Hitvallás 10. cikkelyének formulázása szerint — „Krisztus teste és vére valósággal jelen van és kiosztatik az úrvacsorában az azzal élőknek”. Ezzel szemben Luther ellenfelei valamilyen formában átvitt értelműnek minősítették az „est” szócskát, a „significat” jelentésével látták el stb. Ez a nyelvtani értelmezés természetesen jóval mélyebben fekvő tárgyi okoknak a megnyilatkozása. Luther a szerzési igéket úgy értette, hogy azok az úrvacsorában nyújtott ajándékot a tárgyi lényege szerint jelölik meg, míg ellenben Zwingli és a szakramentáriusok e mondatokban „trópust”, azaz hasonlatot, képét megjelölést láttak. Ez ellen a „tropikus” értelmezés ellen küzd Luther szinte végletes elkeseredéssel és nem győz eleget hivatkozni a grammaticára, valamint hogy ilyen értelmű trópust az egész Újszövetség nem ismer

Luthernek ez az értelmezése a XVI. és XVII. század folyamán erőteljesebbnek bizonyult, mint a tropikus értelmezés és pedig azért, mivel a Bibliában valóban nem lehet jogosan még egy olyan helyre vagy elbeszélésre hivatkozni, amely a tropikus értelmezést igazolná. Luther joggal hivatkozhatott arra, hogy „foglya a betűnek”.

A racionalizmus óta azonban az újszövetségi írásmagyarázat a lutheri értelmezést majdnem teljesen elejtette, még olyan exegeták körében is, akik különben a lutheri úrvacsora-tant valamilyen formában magukévé tették. Ez a fordulat egyúttal azon a véleményen is van, hogy a XVI. századbeli kérdésfeltevés h'amis (pl. Feine!). Első sorban arra szoktak hivatkozni, hogy Jézus szavai nem arra a kérdésre akarnak feleletet adni: „mi ez?” (t. i. a kenyér) hanem arra a kérdésre: „mit jelentsen ez?” (t. i. Jézus cselekedete). Más szóval, ez az értelmezés abból a meggyőződésből indul ki, hogy Jézus szavai nem a kenyérnek és a bornak a szubsztanciájáról mondanak ki valamit, nem azt akarják „enunciálni” (ahogy a XVI. században mondották), hogy mit vesznek a tanítványok a kenyér és bor „színe alatt”, hanem értelmezni akarják Jézus cselekedetét. Ez az ellenvetés már a 16. században feltűnik Petrus Ramusnál, sőt magánál Kálvinnál is. Kálvin első sorban a katolikus értelmezés ellen fordítja azt az ellenvetést, hogy amikor az „ez az én testem” igéket hangoztatják, utalni kell az öket megelőző szavakra: „vegyétek és egyétek.”²³⁾ Kálvin szerint t. i. e szavaknak az értelme ez: a kényei-megtörésének a Jézus által rendelt szertartásában való részvétel! által részesedünk az Ö testében. De ez az ellenvetés Luther elleti is irányul: ugyanezt az ellenvetést hangoztatják a modern diszkusszióban is.²⁴⁾

Ha azt a kérdést toljuk előtérbe: mit jelent Jézusnak az a cselekedete, mellyel a kenyéret és bort kiosztja tanítványai közt, és mi az értelme ennek a cselekedetnek, akkor ebből a kérdés-

²³⁾ „Ergo quoties obiiciens particulam istan. Hoc est corpus raeum; regerenda illis est altera, quae ordine praecedit: Accipite et manducate. Sensus enim verborum est: Communicando in fractione panis secundum ordinem et ritum a me praecepsum participes quoque corporis mei eritis”. Kálvin I. Kor. 11, 24.-hez (J. Calvini in omnes NTi epistolae commentant, 1834, I, 347. lap.) v. ö. *GoIiwitzer: Coena Domini*, 33. lap.

²⁴⁾ Ez az ellenvetés tűnik fel pl. Althausnál is: „Nicht an die .Elemente', sondern an die Handlung bindet sich die Gegenwart des Herrn” („Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart”, 46. lap.) Hasonlóan *GoIiwitzer* is a „Luthers Abendmahlslehre” c. tanulmányban (az „Abendmahlsgemeinschaft?” c. kötetben, 1937, 94. k. Ipk. v. ö. kül. 109. k. Ipk.) és a „Coena Domini” c. kötetben, 1938, kül. 33. k. lp., ahol idézi Althaus szavait is. Ugyanilyen értelemben hangsúlyozza *Loewenich* is, hogy a „történeti írásmagyarázat tekintetében Zwingli felette áll Luthernek”: „Die heutige Exegese kann weder Luther noch Zwingli recht geben, sie kann nur die Wahrheitsmomente der beiden herausstellen. In der historischen Exegese ist Zwingli Luther überlegen, in der Erfassung des religiösen Gehaltes steht Luther turmhoch über Zwingli”; id. h. 77. lap.

feltevésből valóban szükségképen következik a szimbolikus értelmezés. Mert ez esetben Jézus cselekedetének az a *szimbolikus* értelme van, hogy a kenyér és bor szétszásának képies cselekedetével nyújtja tanítványainak azt, ami az úrvacsora ajándéka, t. i. az ővele való közösséget. A modern írásmagyarázat ezt a zwingliánus-kálvinista értelmezést sokszínű, szinte áttekintetlenül gazdag változatokban újítja fel. A legkarakteristikusabbak ezek közül azok, amelyek az úrvacsora szerzési igéiben példázatszerű cselekedetet („Gleichnishandlung”) és pedig pontosabban kettős példázatot („Doppelgleichnis”) látnak, amilyeneket Jézus szívesen alkotott pl. a mustármagról és a kovászról, vagy a mezőben elrejtett kincsről és a drágagyöngyről vagy az elveszett bárányról és a drachmáról.²⁵⁾ Mások a szerzési igéket azokkal az ótestamentomi prófétai jelekkel hozzák kapcsolatba, amelyek szimbolikus cselekedetekkel jelentik be a bekövetkezendő eseményeket. Így pl. Jeremiás egy korsót, tör szét Juda pusztulásának a szimbolizálására, Jer. 19, 10. kk., vagy hasonlóak Ezekie! „jelei” Jeruzsálem pusztulásának szimbolizálására, v. ö. Ezek. 4, 1 kk.; 5, 1 kk. Az Üjszövetségből ismeretes példa Agabus szimbolikus cselekedete, mikor Pál apostol övével megkötözi kezét és lábat, hogy jelképesen kinyilatkoztassa, milyen sors vár az apostolra Jeruzsálemben, Csel. 21, 11. Ujabban különösen *Otto Rudolf*, a híres marburgi professzor próbálta ilyen prófétai szimbolikus cselekedetek segítségével a szerzési igék eredeti értelmét megállapítani.²⁶⁾ Szerinte Jézus az utolsó vacsorán jelképes prófétai cselekedetként osztotta ki a megtört kenyeret tanítványai közt.²⁷⁾ Ennek a „prófétáló”-nak a segít-

²⁵⁾ Ezt az értelmezést a modern exegézis körében *Jillicher* honosította meg idézett értekezésében. Szerinte a szerzési igék értelme az, hogy velük Jézus azt írja körül, „amit teste el fog szenvedni; nem pedig azt, hogy mit cselekedjenek tanítványai” (id. h. 243. lap). Ez az értelmezés a modern írásmagyarázók körében rendkívül elterjedt: itt találkoznak az egyébként egészen ellentétes nézeteket képviselő teológusok is, mint pl. *Heitmüller*, *Althaus*, *Lietzmann*, *Jeremiás*, v. *Loewenich*. V. ö. *Sasse*, id. h. 45 k. lpk.; *Loewenich*, id. h. 28. lap: „A kettős példázat értelme ez: „Nekem meg kell halnom, s haláлом javatokra szolgál”. „Test” és „vér” nem két egymástól különböző, vagy éppenséggel egymástól elválasztott dolgot jelölnek meg. A két kijelentés egy és ugyanazon dologra vonatkozik. „Ez az én testem” és „ez az én vérem”, mindenkor ugyanezt jelenti: „ez én vagyok”. Ha a „te9t” és „vér” helyébe a személyes jellegű kijelentést tesszük: „ez én vagyok”, akkor el lehet kerülni mindeneket a tévutakat, melyek ennek az áldásformulának a dologi félelmeitől vezetnek. Jézus azt akarja tanítványával megérteni: „ahogy most a kenyér és bor ételül adatik oda, úgy adatom én is oda, s ez az odaadatás tiérettetek történik és a ti javatokra szolgál”.

²⁶⁾ V. ö. *Otto*: „Reich Gottes und Menschensohn”, 1934, 223. k. lpk.

²⁷⁾ *Otto* a Lukács-tudósítás (ill. a rövidebbik Lukács-szöveg) alapján oly módon rekonstruálja az utolsó vacsora történetét, hogy Luk. 22-ben 17—19/a-hoz közvetlenül csatlakozott a 29—30. vs. A kehelyről szóló ige *Otto* szerint nem származik Jézustól s azt csak később toldották volna

ségével Jézus „drasztikusban (azaz cselekedettel) jövendölte meg a sorsát, de ezen túl a véghezvitt cselekedet (az „analóg drómenon”) által valósággal meg is jelentette sorsát.²⁸⁾ Ezért Jézus szimbolikus cselekedete egyúttal „effektív reprezentáció” (valóságos megjelenítése annak, amit Jézus véghezvitt) a végett, hogy tanítványai is részesedjenek a „reprezentált”-ban (tehát a halálba menő Jézusban).²⁹⁾ A prófétai cselekedettel Jézus azt mondja: „Ami ezzel a kenyérrel történik, az történik velem is.”³⁰⁾ Az egész cselekmény értelme pedig az, hogy Jézus mint egy új szövetség közvetítője „a királyság örökségét rá testálja tanítványaira, miután megszentelte őket annak elnyerésére az által, hogy az (Ezs. 53 értelmében vett) Jahve szolgája szenvedésének a kiengesztelő erejében részeltette őket. Mint ahogyan önmagát is megszenteli a szenvedés által az Isten királysága elnyerésére, ugyanígy szenteli meg őket is (a prófétai jel által) testamentumának elnyerésére.”³¹⁾

Ebben a szemléletmódban és értelmezésben kétségtől van valami megvesztegető és pedig annyival is inkább, mivel ily módon Jézus cselekedete összefüggésbe kerül egyébkénti ige-hirdetésével. Az úrvacsora ez esetben példázatszerű cselekedettel szemléltetné azt, hogy Jézus a halalon túl is közösséget létesít tanítványával. Ennek az értelmezésnek nem is kell megakadnia a pusztá szimbolizmusban, mint ahogyan főként a liberális történeti-kritikai szemlélet képviselői értelmezték a szerzési igéket. Otto, valamint legújabban Jeremiás hangsúlyozzák, hogy a prófétai jel „effektív reprezentáció”, ill. hogy az úrvacsora szerzésében feltételezett „jelképes cselekedet” „effektív jellegű”, azaz nem kizárolag szimbólum, hanem annál több, t. i. amint *Schlatter* alkalmilag kifejezi magát: „isteni adománynak a közvetítése.”³²⁾ Jézusnak a cselekedete az utolsó vacsora alkalmával e szerint az értelmezés szerint azt jelenti, hogy Jézus tanítványait a kenyér megevése és a bor ivása által részelteti halálának az engesztelő-erejében.³³⁾

Akármilyen megvesztegető legyen is azonban ez a szemlélet-

hozzá az úrvacsora szerzésének a történetéhez. V. ö. id. h. 227. k. ipk. kül. 231. k. Ipk. De ez a konstrukció tarthatatlan; v. ö. Sasse, id. h. 37. k. lp.

²⁸⁾ „Ót” héber szó s annyit jelent, mint „jel”. „Drómenon”-nak nevezték az antik misztériumokban a szent cselekményt; „drasztikus” is eredeti jelentése szerint annyi, mint „cselekedettel véghezvitt”. „Reprezentáció” pedig szóról szóra annyi, mint „megjelenítés”, valamely valóságnak a jelenbe vetítése.

²⁹⁾ Otto, id. h. 257. lap: „Die Handlung ist mehr als blosse Voraussage, sie ist drastisch-anticipierende Voraussage durch Repräsentation; und wiederum ist sie mehr als diese, sie ist Anteilgabe an der Kraft des Repräsentierten, nämlich an der Sühnkraft des gebrochenen Christus.”

³⁰⁾ Otto, id. h. 254. lap.

³¹⁾ Otto, id. h. 262. lap.

³²⁾ „Paulus, der Bote Jesu”, 1934, 321. lap, idézi Jeremiás, „Abendmahlsworte”, 92. lap.

³³⁾ Jeremiás, id. h. 87. lap.

mód, mégsem mondható helytállónak. Már annak a körülménynek is óvatosságra kellene intenie vele szemben, hogy a modern exegezis értelmezése sehogyan sem tud egységes és megállapodott eredményre jutni. Abban, hogy a szerzési igéket kettős példázatnak, ill. hasonlatnak kell tekinteni, az írásmagyarázók nagyrésze megegyezik, de hogy mi ennek a hasonlatnak az értelme, az már rendkívül vitás.³⁴⁾ Nem is lehet máskép, mert hiszen a szerzési igéknek nincs hasonlat jellege. Hiába hangsúlyozzák tehát az exegeták, hogy e szavak értelme „egészen egyszerű”, s hogy „azt minden tanítvány megérthette”.³⁵⁾ Hogy mennyire vitássá, sőt homályossá teszi a szerzési igéket, ha azokat példázatnak, ill. hasonlatnak fogjuk fel, azt éppen e modern írásmagyarázat tanácsatlansága mutatja. Igaza van *Niesel*nek., amikor megállapítja: „ma Zürichtől Erlangenig a kutatók megegyeznek abban, hogy az úrvacsorai szöveget szimbolikus értelemben kell venni.”³⁶⁾ De a szimbolikus értelmezés „eredménye” abban jelentkezik, hogy végkép tanácsatlanná lett az írástudomány a tekintetben, hogy mi Jézus cselekedetének, ill. az úrvacsora szerzésének és ajándékának az eredeti értelme.

Ezt az „eredményt” csak még problematikusabbá teszi az a körülmény, hogy a szerzési igék szimbolikus értelmezése szükségtelenben szakadásra vezet Jézus szerzése és Pál apostol úrvacsorája közt. Mert hogy Pál apostol számára az úrvacsora sem nem szimbolikus cselekmény, sem nem prófétai jel (mint ilyen nem is volna megismételhető!), az nyilvánvaló. Ha az úrvacsorában Krisztus testének és vérének a közösségebe kerülünk, azoknak az osztályosaivá leszünk, akkor ebből nyilván következik, hogy Pál apostol valamilyen, közelebbről körül nem írt módon a kenyeret és bort Krisztus teste és vére reprezentánsának tekintette vagy egyszerűbben kifejezve, az apostol meggyőződése szerint „a szent cselekményben az Úrnak testét és vérét vesszük”.³⁷⁾ Amint fentebb arra rámutattunk, az, amit Pál apostol az úrvacsora értelméről és jelentéséről mond, teljesen egybevág avval, amit a szerzési igék alapján megállapíthattunk. Már ez a körülmény sem teszi valószínűvé, hogy Jézus eredeti szerzése és a Pál apostol által tanúsított úrvacsora közt ilyen mélyreható különbség legyen. Igaz ugyan, hogy a modern exegeták legnagyobb része — mint említettük, — feltételezi, hogy az úrvacsora mélyreható változásban ment keresztül, amíg az első gyülekezetek kultikus vacsora közösségeből a pali értelemben vett úrvacsora kialakult. De ezt az állítólagos változást kielégítő módon megmagyarázni mindenkor nem sikerült. Azonban nem ez a döntő szempont. Döntő az, hogy a szimbolikus

³⁴⁾ V. ö. Sasse, id. h. 45. k. lpk.

³⁵⁾ Jeremiás, id. h. 76. lap.

³⁶⁾ Az „*Abendmahlgemeinschaft?*” c. kötetben, 37. lap.

³⁷⁾ Lietzmann: „An die Korinther 1. II.” („Handbuch zum Neuen Testament”), 2. kiadás 1923, 61. lap. 33. v. ö. ehhez Sasse id. h. 60. k. lpk.

értelmezés ellentében van az evangéliummal, úgy amint azt Jézus hozza.

Ez azonnal megvilágosodik előttünk, ha azt a kérdést vetjük fel: milyen értelemben szimbolizálja a kenyér és a bor, mint szimbolikus jel, mint „jelképes cselekvény” vagy mint prófétai „jel” a Jézussal halálán is túlmenő közösséget, vagy a részvételt Jézus halála engesztelő jellegében? Erre a kérdésre nincs felelet. A szokásos feleletek ugyan azt mondják, hogy a kenyér megtörése, ill. a bor kiöntése szimbolizálják Jézus testének a megtörését és vérének kiontását a keresztfán. Azonban ezek a feleletek csödöt mondanak: az úrvacsorában sem a kenyér megtöréséről nincs szó (a megtört kenyér kerül szétosztásra, de a kenyér megtörése egyáltalában nem játszik szerepet!), sem pedig a bor kiöntéséről. Példázatokban (pl. az elveszett juhról vagy drachmáról stb.) a hasonlat alapjául szolgáló jelenség megválasztása önkényesnek mondható. Ennyiben azt lehetne mondani, hogy a kenyér és bor alkalmazása ebben a példázatban is „önkényes” és hogy nem szabad a hasonlítási pontot erőszakolni. Azonban a kenyér és bor itt nem szolgálnak kizárolag hasonlítási alapul, sőt egyáltalán nem szolgálnak *hasonlítási* alapul. Ez nyilvánvaló abból, hogy Jézus mindegyiket értelmezi. A kenyérről azt mondja, hogy az „ti érettetek adatik”, a keheiről pedig, hogy az „új szövetség-vére sokakért”, „bűnök bocsánatára”.³⁸⁾ Ezek az értelmező hozzátételek magukban véve is mutatják, hogy a szimboliztikus vagy tropikus értelmezés helytelen. Amint láttuk, Jézus megváltói művében igéje és cselekedete, igéje és Ő maga egymástól elválaszthatatlan, mindegyik üres a másik nélkül. Ezt ebben az összefüggésben is nyomatékosan kell hangsúlyoznunk. Ha az úrvacsorában a kenyérnek és bornak a szétosztásával új szövetség létesül Isten és ember között és ha ez a szövetség effektive egy új gyülekezetnek a létesítését jelenti, ha e gyülekezet tagjai az úrvacsora által részeseivé lesznek a bűnbocsánatnak és beleépülnek Isten királysága életet nyújtó eszkatológikus rendjébe, akkor az a kérdés: „mit jelent ez” (t. i. a kenyér és a bor szétosztása) szükségképen visszautal arra a másik kérdésre: „mi ez?” (t. i. a kenyér és a bor). Csak az erre a kérdésre adott feleletben lesz értelmessé Jézusnak az ígérete, mellyel a kenyéret és bort tanítványainak nyújtja.³⁹⁾ Nem egy szimbolikus cselekmény részletet bennünket Krisztus halála engesztelő erejében, hanem egyesegyedül maga

³⁸⁾ Ha ezek közül az értelmező hozzátételek közül némelyik későbbi is, az tagadhatatlan, hogy az értelmező hozzátétel megtalálható már a legrégebbi tudósításokban is (legalább is a kehelyről szóló igében; v. ö. *Jeremiás* rekonstrukcióját, id. h. 57. k. lpk., kül. 64. lap). Vagyis az értelmezés hozzátarozik a szerzési igékhez a legősibb formájuk szerint: ez valószínűvé teszi, hogy Jézus is értelmezte azt, amit a kenyérrel és borral tanítványainak adott.

³⁹⁾ V. ö. *Sasse*, id. h. 48. k. lap.

Krisztus. Valami módon maga Krisztus van ott az úrvacsorában a kenyér és bor színe alatt: e tekintetben a mi modern exegézisünk sem tud jobbat és tárgyszerűbbet mondani, mint amit Luther több mint négyszáz évvel ezelőtt már megmondott.

Természetes, hogy ma is, újból felvetődik a kérdés, amelyet nem lehet elutasítani: mimódon lehetséges ez? Erre a kérdésre ma sincs más felelet, mint amelyet Luther adott. Luther nyomatékosan hangsúlyozta, hogy Jézus igéje nem szó vagy üres beszéd, hanem teremtő erő rejlik benne, mivel *Isten* igéje. Az úrvacsorában azért vesszük Krisztus testét és vérét, mivel Isten parancsoló igéje akarja így.⁴⁰⁾ „Tagadhatatlanul igaz, hogy ha az igét félretolod vagy az ige nélkül tekinted a sakramentomot, akkor a puszta kenyéren és boron kívül semmid sem marad; de ha — ahogyan kell és szükséges is, — az igék együtt maradnak a kenyérrel és borral, akkor valóban Krisztus teste és vére. Mert amit Krisztus szája szól és mond, az úgy is van, mert Ö nem hazudhatik, sem meg nem téveszthet.” Mintha csak Krisztus azt mondaná: „Akár méltó akár méltatlan vagy, itt tied a testem és vérem azoknak az igéknek az erejénél fogva, amelyek a kenyérhez és borhoz járulnak (... hie corpus et sanguinem meum habes horum verborum virtute, quae pani ac vino adiecta sunt).”⁴¹⁾ Az evangélium minden lapján tanúsítja, — ezt azonban idealisztikus, ill. racionalisztikus szemléletünk miatt mind a mai napig alig vagy csak nagynehezen akarjuk észrevenni, — Krisztus igéjének ezt a teremtő erejét. Az úrvacsorában is Isten igéjének a teremtő ereje szólal meg. Az evangélium itt is a szó. Jegszorosabb értelmében Istennek hatalmas ereje, „dynamis”-a, ahogyan azt Pál apostol kifejezi. Ha Jézus azt mondja: „ez az én testem”, „ez az én szövetségvérem, mely sokakért kiontatott bűnök bocsánatjára”, akkor ez éppen olyan teremtő erővel rendelkező ige, mint amikor a gutaütöttnek azt moridja: „Bátorság fiam, megbocsáttatnak a te bűneid” és „Kelj fel, vedd a te ágyadat és menj házadba!” (Máté 9, 1—8.) A kenyér és bor az igének e teremtő erejénél fogva nem szimbólumai valami látthatatlan isteni ajándéknak, hanem a valóságos Krisztusnak takarói, bennük Ő maga közeledik hozzáink.

V.

Arra az Újszövetség nem ad módot, hogy az úrvacsora jegyeinek, a kenyérnek és bornak a valósággal jelenlevő Krisztushoz, az Ő testéhez és véréhez való viszonyát leírjuk. Ezért

⁴⁰⁾ V. ö. WA 26, 285, 3 kk. — Zwingli különbséget tett Jézus igéiben a „parancs” („Befehl”) és a „beszéd” („Rede”) közt s az úrvacsora szerzési igéit „Rede”-nek minősítette. Luther ez ellen tiltakozik: a szerzési igék parancsoló jellegű igék („eitel Heisselworte” WA 26, 286, 29 kk; v. ö. *Loewenich*, id. h. 76. lap.)

⁴¹⁾ Luther a „Nagy Káté”-ban. V. ö. „Die Bekenntnisschriften”, jubileumi kiadás, 1930., 710. 711. lpk.

utasította el Luther a transsubstantiatio tanítását, mint olyat, amely Istennek előttünk elfedett titkát igyekszik kifürkészni. Luther nyilatkozatai nyomán alighanem Hesshus alkotta meg azt a formulát, hogy Krisztus valóságos teste az úrvacsorában in, sub et cum pane van jelen. Azonban ez csak a transsubstantiatio tanításával szemben való elhatárolást célozta, mint ahogy azt még a Formula Concordiae hangsúlyozta.⁴²⁾ Nem adja e formula a „materia terrena” és a „materia coelestis” viszonyának tárgyi jellemzését (ezek a kifejezések maguk is erősen kifogásolhatók). Itt még csak egy szempontot kell hangsúlyoznunk. Luther számára Krisztusnak valóságos jelenléte az úrvacsorában biztosítéka az úrvacsora realitásának, míg ellenben minden olyan értelmezés, mely valamiképen is tropikus értelemben veszi a szerzési igéket, veszélyezteti Krisztusnak valóságos jelenlétét és vele együtt az úrvacsora realitását. Volt idő, amint Luther megvallotta, amikor maga is szívesen fogadta volna el a szerzési igék szimbolikus értelmezését, mert ily módon üthette volna a legsúlyosabb részt a katolikus dogmán,⁴³⁾ de mindig újból meghajolt az írás szavának világos értelme előtt. Ezt hiányolja ellenfeleinél, akiket éppen azért mond rajongóknak, mivel emberi gondolataikkal („deutelei und zeicheley”) akarnak az írásnak fölébe kerekedni.⁴⁴⁾

Krisztusnak az úrvacsorában való valóságos jelenlétéhez Luther szerint hozzátarozik, hogy nincs isteni természete, hanem emberi természete szerint, tehát test szerint is jelen legyen. Ez éppen a „realpraesentia”. A rajongók kezdettől fogva azzal az ellenvetéssel éltek Luther úrvacsora tana ellen, hogy Krisztus test szerint azért nem lehet jelen az úrvacsorában, mivel „Isten jobbján ül”. Kegyetlen gúnnal mondja Luther, hogy vájjon a rajongók olyan gyermekmesék szerint gondolják-e Isten jobbját, hogy aranytrónust rajzolnak maguk elé, melyen Krisztus ül miseruhában és arany koronával a fején az Atya mellett. Ilyen „gyermeki, érzéki képzetekkel” szemben Luther Pál apostol nyomán (Kol. 2, 9.) hangsúlyozza: „Krisztuson kívül nincs Isten és ahol Krisztus van, ott van az Istenség teljessége.” Ez áll fordítva is. Ezért Krisztus emberi természete szerint is mindenütt jelenvaló, éppen úgy, mint ahogy isteni természete szerint mindenütt jelenvaló.⁴⁵⁾ Ezt itt nem részletezhetjük. Csak arra a körülmenyre kell rámutatnunk, hogy Luther ennek kapcsán tisztázza azt is, mit jelent Krisztus „teste”. Az nem térbeli értelemben veendő: ezért nem lehet Krisztus testét úgy enni, mint az asztalán levő ételt (Luther drasztikusan azt mondja: „So wirst du ihn nicht so fressen noch saufen, als den Kohl und Suppen auf

⁴²⁾ V. ö. „*Die Bekenntnisschriften*”, 983. lap.

⁴³⁾ V. ö. híres levelét a strassburgiakhoz, EA, 53, 274.

⁴⁴⁾ WA 26, 315, 19.

⁴⁵⁾ WA 23, 131 kk; 151. lap.

deinem Tisch”), emberi természete szerint is megfoghatatlan és nem lehet őt megtapogatni, ha mindenből van is.⁴⁶⁾ Az úrvacsorában Krisztus teste „lelki test” („geistlich Fleisch”), azaz olyan test, mely által Szentlélek nyerünk, mivel „Istenben van és Isten van benne.”⁴⁷⁾ Luther e ponton keresztültörte azt a görög gondolkodásból származó és az idealisztikus világénetben is mindig újra feltörő alapaxiomát, hogy a test a szellemiséggel szemben valami alacsonyabbrendű, „tökéletlen” dolog, míg a szellem a „tökéletes” valóság. Luther ellenfelei is azért tagadták Krisztus testi jelenlétét az úrvacsorában, mivel azt Krisztushoz méltatlannak gondolták. Luther úrvacsora-tana a Bibliához tér vissza, mely ezt a görög-idealisztikus szembeállítást nem ismeri.⁴⁸⁾

De nem zárhoztuk le e fejezetéseket a nélkül, hogy egy szempontra figyelemmel ne volnánk. Fel kell vennünk azt a kérdést, hogy *milyen módon nyújt az úrvacsorában Krisztus Övéinek életet?* Erre a kérdésre termézsetszerűleg nem lehet feleletet adni a nélkül, hogy feleletet ne kapunk arra a kérdésre, hogy milyen értelemben van Krisztus halálának üdvösségszerző ereje. Hiszen az úrvacsora éppen Krisztus halálának ezt az üdvösségszerző erejét nyújtja azoknak, akik azt hittel veszik. Az Üjtestamentom, nevezetesen a Zsidókhöz írt levél Krisztus halálának az üdvösségszerző erejét az *áldozat* fogalmával értelmezi, amikor hangsúlyozza, hogy „Krisztus egyszer áldoztatott meg, hogy sokaknak bűnét elvegye” (Zsid. 9, 28.). Ez azonban nemcsak későbbi értelmezése Jézus halálának, hanem magától Jézustól származik. A szerzési igék is utalnak az áldozat fogalmára. A „szövetség-vér” kifejezés t. i. minden valószínűség szerint vonatkozással van II. Móz. 24, 8-ra („Mózes vette a vért és az oltárra hintette engesztelésül a nép számára e szavakkal: íme, ez a szövetség vére”). Amint Mózes meghintve a népet az Istennek bemutatott áldozat vérével realizálja Istennek a néppel kötött szövetséget, elkötelezi a népet Istennek, és Isten tulajdonába adja azt, úgy Krisztusnak kiontott vére, Istennek odaajánlott élete létesíti azt az új szövetséget s benne Istennek azt az új népet, melyről Jeremiás prófétált (Jer. 31, 31 kk.). Jézusnak a halála tehát áldozat s az úrvacsora erre az áldozatra van vonatkozással.

Hogy azonban ezt pontosabban tisztázhassuk, mindenek előtt arra kell figyelnünk, hogy mit jelent ebben az újszövetségi

⁴⁶⁾ WA 23, 150, 25 kk.

⁴⁷⁾ „Wird Christi Fleisch gegessen, so wird nichts, denn Geist daraus”...

„Denn es ist ein geistlich Fleisch und lässt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset”. WA 23, 204, 9 kk. „Es ist ein Gottesfleisch, ein Geistfleisch, es ist in Gott und Gott in ihm”. WA 23, 242, 34 k.

⁴⁸⁾ v. ö. a lutheri úrvacsora tan jelentőségének megítéléséhez *Eiert: „Luther Marburgban”* c. tanulmányát („Emmaus felé” 1930, fordítás a „Zeitwende” 1929-i évfolyamából).

összefüggésben az „áldozat”. Ennek a tisztázása azért fontos, mivel a katolikus egyház magát az úrvacsorát minősíti áldozatnak, — e ponton van a legélesebb ellentét az evangéliumi és a katolikus úrvacsora-tan közt.

Az evangéliumok kimondottan sohasem alkalmazzák az áldozat fogalmát Jézus halálára. Ennek a megállapítása annyival is fontosabb, mivel Jézus maga ugyan nyilván sohasem tett lépést az ószövetségi áldozati kultusz megszüntetésére (olyan igékkel sem mint a Hos. 6, 6-ból vett idézet Máté 9, 13 és 17, 7-ben). De amikor önmagát a templomnak fölébe helyezi (Máté 12, 6; 26, 61.), akkor ez nyilván egyúttal az ószövetségnek s vele áldozati kultuszának a megszüntét is jelenti. A Jézus létesítette új szövetségen pedig nincs áldozat. Legalább is Jézus seholsem rendeli azt. Az úrvacsora sem az: Pálnál semmi nyoma sincs ennek. I. Kor. 10, 14 kk. az úrvacsorát ugyan párhuzamba állítja az ószövetségi áldozatokkal, de ebből egy szóval sem következik, hogy az úrvacsora áldozat volna: a párhuzamnak az alapja t. i. nem az, hogy az úrvacsorában éppen úgy áldozatokkal van dolgunk, mint az ószövetségi kultuszban, hanem az, hogy az úrvacsora is, meg az áldozatok is közösséget létesítenek. Ha az úrvacsorának áldozat-jellege volna, akkor annak I. Kor. 11, 23 kk. összefüggésében valahol ki kellene tűnnie. Azt pedig, hogy az úrvacsora nem áldozat, még az a másik körülmény is mutatja, hogy ahol az apostolnál az áldozat fogalma előfordul, ott mindenütt átvitt értelemben fordul elő: Istennek való odaadásunk, engedelmességünk az élő és eleven, Istennek kedves áldozat (Róm. 12, 1—2.). Hasonlóan mondja az apostol helyes, Istennek kedves áldozatoknak, amit a filippibeliek hitük indítására az apostolnak juttatnak (Fil. 4, 18.). Hogy az áldozat fogalma csak ilyen átvitt, szellemi formában jelentkezik az Újszövetségen, annak egyik oka éppen az a körülmény, hogy Krisztus halála mint áldozat is tulajdonképen e fogalomnak olyan alkalmazása, mely azt megszünteti. Akár az apostol használja azt (Ef. 5, 2.), akár a Zsidókhoz írt levélben találkozunk vele, Jézus halála olyan értelemben áldozat, hogy lehetetlenné tesz a keresztyénségen minden további, kultikus értelemben vett áldozatot. Jézus megöletése nem volt sem az Ótestámentom, sem pedig az Újtestamentum keretében véghezvitt vallásos cselekmény. Áldozattá, és pedig valóságos, minden más áldozatot megszüntető áldozattá halála azáltal lesz, hogy Isten adja át, szolgáltatja ki Jézust „érünk” (v. ö. Róm. 4, 25; 8, 32.). Zsid. 9—10 Jézus halálának áldozatjellegét részletesen kifejti s gondolatmenetének az alaptétele éppen az, hogy Krisztus áldozata nem embereknek mindig megújuló, szabványszerű, dologi szolgáltatása Isten számára, hanem az önmagát odaadásnak szabad, személyes cselekedete, melyet a bűntelen, örök Fiú egyszer és egyszersmindenkorra véghezvitt (Zsid. 10, 11. kk.; 9, 6—7. 11 kk. 25—26.). Krisztus áldozatának a velejé és értelme pedig az, amit a szerző Zsolt. 40, 9 szavával

fejez ki: „íme jövök, hogy betöltsem a Te akaratodat” (Zsid. 10,5.).⁴⁹⁾

Az Újszövetségen túl is még elég hosszú ideig tudták a keresztyének, hogy a keresztyénségen az áldozat fogalma csak ebben az átvitt értelemben alkalmazható. Ilyen értelemben találkozunk vele ismételten az apostoli atyák irataiban, sőt a Mai., 1, 11-re való hivatkozás („tiszta áldozat”), amire a katolikus dogmatika előszeretettel szeret hivatkozni a miseáldozat igazolása kapcsán, megtalálható ugyan már az eucharisztiaval kapcsolatban (Didaché 14, 1.), de ez sem érthető másként, mint hogy a szerző számára a bűnbánati imádság a tiszta áldozat (Didaché 14, 1: „Az Úrnak vasárnapján összegyülekezve törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát, előbb megvallván bűneiteket, hogy tiszta legyen a ti áldozatotok”). Ez az értelmezés annyival is inkább jogosult, mivel Justinus Martyr még a második század közepetáján is hangsúlyozza, hogy „az imádságok és hálaadások, az egyedül tökéletes és Istennek kedves áldozatok”.⁵⁰⁾

De be kell fejeznünk. E rövid áttekintés csak vázlatosan világíthatta meg az úrvaesorával kapcsolatos legfontosabb kérdéseket. De a néhány kiemelt szempont is mutatja az Úr szent vacsorájának alapvető, központi jelentőségét keresztyén hitünk számára. Úrvacsora és evangélium elválaszthatatlanul összetartozik. Megüresedik az evangélium, ahol nem ismerik az úrvacsorának a misztériumát és elvész az úrvacsora eleven tartalma, üdvösséges ajándéka, ahol elsikkad az evangélium. Nincsen eleven keresztyén gyülekezet az Úr szent vacsorája és pedig az Úr szent vacsorájának az örvendező, gazdag használata nélkül. Mert hiszen az Istennek a bűnbocsátó kegyelme itt közeledik hozzánk és itt valósul meg az Isten új szövetségének eszkatológikus rendje. Az Úr szent vacsorájában lesz számunkra minden új és áldott realitássá hitünk legmélységebb titka: „Az ige testté lett és lakozott mi közöttünk és mi láttuk az Ő dicsőségét, mint az Atya Egyszülöttének dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal” (Ján. 1, 14.).

⁵⁰⁾ V. ö. Sasse id. h. 69. lap: „Dass das Abendmahl die Vergegenwärtigung des Opfers Christi ist und die reale Zuwendung dessen, was durch dies Opfer erworben ist, ist die klare Lehre des Neuen Testaments. Wollte man es nur figürlich als Opfermahlzeit verstehen, so wäre auch das Opfer Christi am Kreuz figürlich verstanden. Das Abendmahl sichert die Opferbedeutung des Todes Christi, in dem es die Christenheit immer wieder daran erinnert, dass sie durch ein wirkliches Opfer erlöst ist im Sinne des Wortes: „Ohne Blutvergiessen geschieht keine Vergebung“ (Hebr 9, 22). Als Opfermahlzeit verstanden, bildet es eine Schutzwehr gegen die auch in der modernen Christenheit weit verbreitete Anschauung, der Tod Christi sei nur figürlich als Opfer zu verstehen wie etwa der Helden Tod eines Soldaten fdr sein Vaterland oder die Aufopferung einer Mutter für ihr Kind.”

⁵¹⁾ Dialógos cum Tryphone 117.

Valóban az Úr szent vacsorája „A mi Urunknak, Jézus Krisztusnak valóságos teste és vére, a kenyér és bor színe alatt, nekünk keresztyéneknek magától a Krisztustól rendelt étel és ital”. „A szentségen ezen igék által: érettetek adatott és kiontatott bűnök bocsánatjára, bűnbocsánatot, életet és üdvösséget nyerünk. Mert ahol bűnbocsátat van, ott élet és üdvösség is van.”

A Kis Káténak ezek a mondatai ma is helytállanak és egyszerű, keresetlen szavakkal fejezik ki azt, amit az írás tanít és amiről bizonyoságot tesz. Ebből az igazságból és ami még több, Krisztusnak ebből a nekünk is felkínált drága ajándékából nem áldozhatunk fel semmit sem kár és veszedelem nélkül. Egyházunknak pedig Istenről rendelt feladata, hogy az Úr szent vacsorájának ezt az ajándékát hirdesse, róla bizonyoságot tegyen és hozza híveinek. Ha ezt elsikkasztja vagy elhallgatja, ha ezen a ponton enged az idegen nézetek csábításának vagy akár csak olcsó kompromisszumot köt is, Krisztushoz lesz hűtelen.

Bárcsak hozzájárulhatnának e fejezetek is ahhoz, hogy egyházunk ebben az esztendőben, mely oly sürgetően követeli az Úr szent vacsorájának drága ajándékára való eszmélést, meg ne tagadja, hanem inkább élő hittel tanúsítsa azt a drága kincset, mely az Úr szent vacsorájában egyházunkra bízatott.

(Előadás az 1938 tavaszán Sopronban tartott teológiai konferencián.)

A szeretetről.*)

Egyike a legközkeletűbb szólásmondásoknak az, hogy a keresztyénség a szeretet vallása. Ez a meghatározás Augustinusra nyúlik vissza. Augustinus a keresztyénséget teljes egészében a szeretet, pontosabban Caritas szemszögéből értette meg. Ez a szemléletmód döntő befolyást gyakorolt a keresztyénségen. Utóbb látni fogjuk, hogy még ma is, amikor a keresztyén szeretetről beszélünk, legtöbbször Augustinus gondolatainak a nyomán haladunk. Már maga ez a körülmény is felhív arra, hogy tisztázzuk: mit jelent az, amit Augustinus caritas-nak nevez és mi az értelme az újtestamentomi értelemben vett szeretetnek (görögül az Újszövetségben szeretet annyi mint, „agapé”). Vájjon ugyanannak a fogalomnak és még inkább életvalóságnak két különböző nyelvbeli, de ugyanazt a tartalmat megjelölő kifejezéséről van-e szó, vagy pedig a két fogalom esetleg más és más életvalóságot jelöl meg?

Ezt a vizsgálatot különösen sürgőssé teszi az a körülmény, hogy a gyakorlati szóhasználatban és még inkább a gyakorlati keresztyénségen a szeretet valami nagyon sokrétű, sokszor nagyon elmosódó, sokszor egészen színtelenné lett fogalom. Joggal mondja Schumann: „Egyike a legveszedelmesebb jelzavaknak ez a szó ‚keresztyén szeretet’. Az egyház története folyamán alig volt olyan hazugság, gyávaság és jellemtelenség, amely ne próbálkozott volna meg a keresztyén szeretet jelzavával takaróni, alig volt olyan döntés, amelyet el ne árultak volna a keresztyén szeretetre hivatkozva.”¹⁾ Már abban is, hogy „keresztyén” szeretetről beszélünk, benne van az a feltevés, hogy

*) V. ö. ehhez a tanulmányhoz a legújabb irodalomból: *Quell* és *Stautfer* cikkeit a *Kittel-iéte* „Theol. Wörterbuch zum NT.”-ben (I, 20—S5. lapok), valamint az ott megadott irodalmon kívül különösen a következő műveket: *Nygren*: „Eros und Agape”, I, 1930, II, 1937; *Schumann Friedrich Karl*: „Um Kirche und Lehre”, 1936, 175—201. lap: „Natürliche Liebe und christliche Liebe”; *Brunner Emil*: „Eros und Liebe”; *Balthasar, H. U. v. S. J.*: „Eros und Agape” („Stimmen der Zeit”, 1939, 136. kötet, 39&—403. lap.). — *Noszlopi László*: „A szeretet” (1932) c. könyve, sajnos, nem foglalkozik e tanulmány problematikájával. A történeti áttekintésben szóhoz jut Platon és Aristoteles, valamint Augustinus és Aquinai Tamás, sőt néhány újkori gondolkodó is, de az Újszövetség nem. Az antik gondolkodás értékei Noszlopi szerint „maradék nélkül” fellelhetők „a keresztyén gondolat teljességeben” (129. iap).

¹⁾ *Schumann Karl Friedrich*: „Um Kirche und Lehre”, 1936, 175. 1p.

a szeretet szó többféle, egymástól különböző dolgokat jelöl meg: beszélünk „természetes” és, „keresztyén” szeretetről. Mi a kettő között a különbség?

Hogy az, amit szereteten értünk, nem egyértelmű, hanem valami sokszínű életvalóság, vagy hogy ez a szó több, egymástól határozottan megkülönböztethető életvalóságot is foglal magában, azt a magyar nyelvben e két rokonértelmű szó is gyanítatja: szerelem és szeretet. Valamikor a magyar nyelv első sorban a szerelem kifejezést használta: a régi Károli-bibliában egyes helyeken még megtaláljuk a szerelem szót: pl. Róm. 5, 5; 5, 8; 8, 39. Mindegyik helyen a fordítás szerint Istennek a hozzánk való „szerelmé”-ről van szó. Míg viszont más helyeken, mint pl. I. Ján. 4, 8-ban ezt olvassuk: Isten szeretet. Egyenesen feltűnőnek kell mondani I. Ján. 4, 16 fordítását: „Mi megesmértük és elhittük az Istennek hozzánk való szerelmét. Az Isten szeretet és aki a szeretetben marad, Istenben marad és az Isten abban.” Mivel a görög szövegben mindenütt agapé van, azért ebben a versben a fordítás egyenesen azt a benyomást kelti, mintha valami más volna Istennek hozzánk való hajlama, irántunk való érzülete (ezek a kifejezések persze nem egészen pontosak), t. i. szerelem, és más volna az, ami az Isten, t. i. szeretet önmagában véve, és az a szeretet, amely bennünk él. Nyilvánvaló, hogy már a magyar bibliafordításnak ez a bizonytalansága is szükségessé teszi annak a tisztázását, hogy mi keresztyén értelemben a szeretet. Szükség van erre annál inkább is, mert hiszen még a Károli-biblia revizorai sem tisztázták a kérdést és Róm. 5, 5 és 8; továbbá 8, 39 verseiben meghagyták a „szerelem” szót. Csak a modern magyar fordítások (Masznyik, Czeglédy, Raffay) küszöbölték ki, hozzátéhetjük: teljes joggal.

Végül tisztázni kell a keresztyén szeretet fogalmát és életvalóságát még két egészen aktuális szempontból is. Először *Nietzsches* való tekintettel. Nietzsche a keresztyén szeretetet a gyűlöletből származtatta s a ressentiment egyik jelenségének minősítette: „A bosszúnak és gyűlöletnek, a zsidó gyűlölőt fájának a törzséből — a zsidó gyűlölőt pedig a legmélyégesebb és legszublimisebb, t. i. eszményeket teremtő, értékeket átértékelő gyűlölőt, amihez hasonló soha máskor nem létezett a földön, — ebből nőtt ki valami olyan minden egyébbel összehasonlíthatatlan dolog, mint az új szeretet, a szeretet különféle nemei közt a legmélyégesebb és a legszublimisebb... Ez a názáreti Jézus, mint a szeretetnek a megtestesült evangéliuma, aki a betegeknek, a bűnösöknek az üdvösséget és a győzelmet hozó »Megváltója¹, vajjon nem volt-e éppen ő a csábító-kísértő a lehető legfélelmetesebb formában, a csábítás és a kerülő út éppen ama zsidó értékekhez és az eszmény újításaihoz?”²) Tudvalevő, hogy

²⁾ Zur Genealogie der Moral, 1. Abh. 8, v. ö. Nygren: Eros und Agape, 1930. I., 48 lap.

Nietzschenek milyen nagy befolyása van a keresztyénellenes áramlatokra, — ez is szükségessé teszi a szeretet valóságának átisztázását.

Másodszor sürgető erővel hív fel erre a freudizmus. *Freud* az ember lelki életének végső és legfontosabb hatalmává a libidót, — durván szólva — a szexuális ösztönt tette. A szeretet Freud szerint a libido szublimálása. A freudizmusnak hihetlen befolyása van az értelmiség szellemi életére. Ha mi nem tisztázuk, mi a szeretet keresztyén értelemben, akkor abba a veszélybe kerülünk, hogy evangéliikus értelmiségünk jelentékeny része pszichoanalitikus szempontok alá fogja vonni és félreérteni ige-hirdetésünket.

Ezt a tisztázást három fogalom elemzésével szeretném keresztülvinni. Kérdezzük: 1. mi a bibliai, ill. újszövetségi értelemben vett agapé; 2. mi az, amit a görög „erős” szóval jelölhetünk meg, és végül 3. kérdezzük mi az, amit a keresztyénségben Augustinus óta a „Caritas” nevével illettek. Előre kell bocsátani, hogy egyik esetben sincs kizárolag fogalom-elemzésről, tehát egy logikai műveletről szó, hanem mindegyik esetben a fogalom által megjelölt életvalóság a vizsgálatnak a tárgya.

I.

Ha azt vizsgáljuk, hogy *mit jelent az Újszövetségen*, ill. *Bibliában a szeretet (agapé)*, akkor kiindulópontul önkénytelenül is Jézusnak az a szava kínálkozik, amellyel a szeretetet jelöli meg a legnagyobb parancsolatként: Márk 12, 28—34; Máté 22, 34—40; Luk. 10, 25—28. Jézus e szavával az Ószövetséget idézi (V. Móz. 6, 4—5 és III. Móz. 19, 18.) s Isten szeretetét úgy jelöli meg, mint a legnagyobb parancsolatot, melyhez a másik, t. i. a felebarátnak (vagy pontosabban a „szomszéd”-nak) a szeretete „hasonló”. E két parancsolaton függ — mondja Jézus, — azaz e két parancsolatban foglaltatik össze az egész törvény és a próféták. E két parancsolat az ószövetségi kinyilatkoztatás summája. De félreértésre adhatna alkalmat, ha ebben az össze függésben csak arra utalnánk, hogy a szeretet „parancsolata” az Ószövetségből származik. Sokkal többről van szó, mint egy az Ószövetségből átvett parancsolatról. Hiszen Jézus foglalja össze ebben az igében az ószövetségi kinyilatkoztatás teljességét: sem az Ószövetség, sem a késői zsidóság erre „nem jött rá”. Jézus szavával az Ószövetség új értelmet nyer, bármily nagy jelentősége volt is az ószövetségi gondolkodás számára a szeretnek.³⁾

De mi az a szeretet, melyről Jézus beszél? Ennek megállapításánál Máté 6, 24 kínálkozik segítségül: a szeretet itt

³⁾ Különösen tanulságos, hogy Hoseás Izraelnek Istenhez való viszonyát a szeretet hasonlatával fejezi ki.

ellentéte a gyűlöletnek és szinonim kifejezése annak, hogy valakihez „ragaszkodunk”, továbbá, hogy valakinek „szolgálunk”. *Istent szeretni tehát annyi, mint Istenhez ragaszkodni, neki szolgálni, engedelmeskedni.* Már itt kiküszöbölődik az a félreértés, mely a szeretetet érzelemnek tekinti, s azt szereti hangoztatni, hogy a szeretetet nem lehet parancsolat tárgyává tenni, mivel hiszen a szeretet „érzelem”, amely spontán módon támad lelkünkben. Jézus ritkán beszél a szeretetről, de hogy evangéliumának mégis mennyire centrális tartalmához tartozik, azt mutatja az ellenségeink szeretetének követelése (Máté 5, 43—48.). Vele Jézus a legnagyobb parancsolattal kapcsolatban idézett III. Móz. 19, 18 követelését tetezi meg, vagy helyesebben: viszi a teljes következetesséig keresztül. Jézus tanítványaitól nem valami elfolyó érzelmet kíván ellenségeik iránt, hanem azt, hogy jót cselekedjenek velük, áldják őket és imádkozzanak értük (Luk. 6, 27—28.). A felebaráti szeretet, úgy mint ellenségeink szeretete segítségnyújtás a bajba jutottnak. Az irgalmas samaritánusról szóló példázat (Luk. 10, 30—37.) is azt tanúsítja, hogy a felebaráti szeretet irgalmaság és megsegítő könyörület gyakorlása még azok iránt is, akik velünk gonoszul cselekesznek. Jézusnak szavai — az első három evangéliista szerint, — a tanítványt annak a szeretetnek a gyakorlására hívják fel, melyet nekünk kell tanúsítani Isten és felebarát iránt. Az első három evangéliumban nem hallunk arról, hogy *Isten szeret* bennünket. Csak Jézust mondja a nlennyei szózat a kereszteleknél „szeretett” Fiúnak (nem „szerelmes”!) Márk 1, 11; Luk. 3, 22; Máté 3, 17, Ugyanez az ige olvasható a megdicsőülés történetében Máté 17, 5; Márk 9, 7; Luk. 9, 35-ben azonban agapétos=szeretett, helyett eklegémenos—választott van! Hogy miben áll Isten szeretete, mely Jézusra irányul, azt kiváltképen Luk. 9, 35 mutatja: választás, kiválasztás, kisajátítás. Akit Isten szeret, azt kiválasztja önmagának, a saját tulajdonává teszi. A szeretet tehát megint nem valami elfolyó érzellem vagy kívánság, hanem cselekedet: a kiválasztás, birtokba vevés közösséget teremtő cselekedete. Istennek ez a szeretete nemcsak az egyszülött Fiúra irányul, hanem „reánk”, t. i. konkrétebbül Izraelre, és pedig az igazi Izraelre, a gyülekezetre, a választottakra, a tanítványokra, a „fiak”-ra (Róm. 8, 14. kk.), a II. Tessz. 2, 13 értelmében vett szeretett testvérekre, akiket Isten kezdettől fogva kiválasztott üdvösségre a Lélek megszentelésében és igaz hitben, ránk, akiknek a szívében az Isten szeretete, t. i. az Istennek hozzánk való szeretete „kiöntetett” (Róm. 5, 5.). Istennek erről a hozzánk szóló, ránk irányuló, választó szeretetéről Jézus szavaiban a szinoptikusoknál nincs szó, de a szeretet valósága benne foglaltatik Jézus példázataiban, pl. a tékozló fiúról, az irgalmatlan szolgáról, stb. Ennek alapján a nagy parancsolatot egyenesen úgy lehet megjelölni, hogy az elismerése és elfogadása annak a szeretetnek, mellyel Isten bennünket kiválaszt, magáévá tesz és urunkká lesz.

Az isteni kiválasztó szeretet eredményezi azt, hogy mi Őt szeret-hetjük és szeretjük.

Az Isten szeretetének ezt a sajátosságát az Újszövetségben első sorban Pál apostol és János hangsúlyozza. Pál csak kivé-telesen szól a mi Isten felé irányuló szeretetünkéről (Róm. 8, 28; I. Kor. 8, 3; 2, 9.). A szeretet szó nála első sorban Istennek hozzáink való viszonyát, azután pedig a mi magatartásunkat a fele-baráttal szemben jelöli meg. Pontosabban az Isten szeretete jelenti hozzáink lehajló irgalmasságát, mellyel bennünket Krisztusban megvált. „Azzal mutatja meg Isten a mi hozzáink való szeretetét, hogy amikor még bűnösek voltunk, Krisztus értünk meghalt” Róm. 5, 8. Az Istennek ez a teljesen spontán, motiválatlan megsegítő cselekedete, a bűnösnek a felkarolása, Istennek Jézus golgotai áldozatában megnyilatkozó cselekedete a szeretet. Ennek a szeretetnek kell megnyilatkozna a felebaráthoz való viszonyban. A szeretetről mondja Pál, hogy az a törvény „betöltése” (Róm. 13, 10.): „Szeretet által szolgáljatok egymásnak” (Gal. 5, 13.). Hogy ez konkrét formában mit jelent, azt leg világosabban és örökké emlékezetes módon I. Kor. 13 mondja meg, de éppen úgy I. Ján. is annak sokrétű hangsúlyozásával, hogy a szeretet nem fér össze sem a gyűlölettel, sem a hazugsággal, emberi életünknek evvel a két alapvető bűnös meg-határozottságával.

Pál apostol a szeretet fogalmának alkalmazásával tekintetünket Istenre irányítja, pontosabban Istennek Jézus golgotai halálában véghez vitt megváltására. János iratai hasonló nyomatékkal mutatnak a szeretet szavával Istenre. Szeretetével hajol le Isten a bűnbe süllyedt világhoz, adja érette Fiát, hogy mindenki, aki hiszen Ő benne el ne vesszen, hanem örök életet vegyen. Sőt Isten a maga teljessége szerint ez a hozzáink lehajló, bennünket, a Tőle elszakadt bűnösöket megsegítő, magához emelő megváltó szeretet: „Isten szeretet” (I. Ján. 4, 8. 16.). Ebbe a szeretetébe akar Isten belefoglalni bennünket, hogy közösséggünk legyen vele: „aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten ő benne” (I. Ján. 4, 16.). Ez fordítva is áll, mert „aki nem szeret, nem ismeri meg az Istent” és „a halálban marad” (I. Ján. 4, 8; 3, 14.). Az isteni szeretet új életet teremtő hatalom, általa „mentünk át a halálból az életre” (I. Ján. 3, 14.). De a szeretet nemcsak az Istenhez való viszonyt újítja meg. A szeretet teremt új, eleven közösséget ebben a világban, ahol irigység, széthúzás, egymásra gyanakvás és egymást ölö ellen-ségeskedés a szokásos, a minden nap tapasztalat. Istennek a földre leszálló, új életet hozó szeretete szabadít meg bennünket a gyűlölettől: „Ha ennyire szeretett Isten bennünket, mi is tar-tozunk egymást szeretni... Ha egymást szeretjük, Isten bennünk marad, és az ő szeretete tökéletes bennünk” (I. Ján. 4, 11—12.). Szeretet, Istennek hozzáink való szeretete alakítja az új testvéri közösséget. Szeretet a megújult közösségi életnek az „alap-törvénye”.

Ez a szeretet akkor sem emberi életünk terméke, ha az *felebaráti szeretet*. Az Újszövetség nem vonja kétségbe, hogy az emberek saját erejükön is vihetnek véghez nagy cselekedeteket, sőt szinte a legnagyobb fokú önfeláldozásra is képesek: elég e tekintetben I. Kor. 13, 1 kk-re és Róm. 5, 7-re utalni (a jó emberért „talán” merészeli valaki az életét adni!). Azonban az Újszövetség követelte felebaráti szeretet nem a mi emberi cselekedetünk. Pál apostol a szeretetet a Szentlélek gyümölcsének mondja (Gal. 5, 22.). I. Kor. 13 összefüggése is azt mutatja, hogy a szeretet, melynek Pál a magasztosult dicséretét zengi, Istennek a kegyelmi ajándéka. Az apostol ezt fölébe helyezi minden entuziasztikus nyelveken szólásnak. Isten tölti ki szívünkbe az ő szeretetét (Róm. 5, 5.) és ezáltal a szeretet által lesz eleven munkássá, igazi, hiánytalan engedelmességgé a hit (Gal. 5, 6.) János is azt mondja: „erről (a tökéletes szeretetről) ismerjük meg, hogy Benne (az Atyában) maradunk és Ő bennünk, hogy az Ö Lelkéből adott nekünk” (I. Ján. 4, 13.).

Hogy az elmondottak még valamivel világosabbá legyenek, határoljuk el az Újszövetség értelmében vett szeretetet a mi fogalmainktól. Kettőt kell hangsúlyoznunk. Először is a szerelmei *nem „eszme”*. Tehát nem gondolati valóság, mely megvalósulásra vár. A szeretet megvalósult, új életet teremtő cselekedet, s minden újból eleven életvalósággá válik, ha valaki segítő cselekedettel fordul felebarátja felé. De a szeretet *nem is eszmény, ideál*. Tehát nem eszmei valóságként, mint célkitűzés áll előtünk és követeli tölünk a feléje való törekedést, a minden tökéletesebben való realizálást. A szeretet *aktuális életvalóság*, melynek engedelmeskednünk kell, egy új isteni világnak a zsengeje közöttünk: megmutat valamit Isten új világából, az „eszkaton”-ból, és a „telos”-ból,⁴⁾ melyet Isten rajtunk keresztül nyilatkoztat ki.

Nagyon erősen kell hangsúlyoznunk a másik mozzanatot is: a szeretet *nem „erény”*. Az erény emberi jellemünk meghatározottsága, az akaratnak az állandó irányítottsága az erkölcsi jóra. A szeretet nem ilyen emberi akaratmeghatározottság, hanem isten Lelkének a munkája, új életet teremtő cselekedet a halál bílincsei közt szenvédő bűnösök javára. Az újtestamentomi értelemben vett szeretet, az agapé és az erény merő ellentétek.

Fontos, hogy az újtestamentomi szeretet életvalóságától ezeket az erkölcsi idealizmusból származó fogalmakat távol tartsuk, különben meghamisítjuk az Újtestamentomot, — amint az a valóságban állandóan megtörtént és manapság is megtörténik.

⁴⁾ „Eszkaton” görögül a. m. „utolsó”. A teológiai szóhasználat szerint „eszkaton”-nak nevezzük, ami a földi lét határára és azon túl esik. „Telos” görögül a. m. „vég”, „cél”; itt a. m. az eszkatológikus cél, mely felé isten a világot, s benne bennünket visz.

II.

De az elmondottak még nem elegendők arra, hogy teljesen megértsük az új testámentomi agapé sajátos értelmét és jellegét, igazi eleven életvalóságát. Ehhez szükséges az is, hogy beleállítsuk abba a keretbe, amelyben eredetileg megszólalt, szükséges nevezetesen, hogy rávilágítunk a görög világ hátterére, melyben először megjelent.

A görög nyelvhasználatban az agapan-szeretni ige tudvalévőleg meglehetősen ritka, az agapé-szeretet szava pedig alig fordul elő. Talán nem a keresztyénség alkotta az agapé szót, de minden esetre a keresztyénség karolta azt fel és tette használatát gyakorivá. Ebben a körülmenyben meglátszik annak a tudata, hogy a keresztyénség az agapé szavával valami olyan életvalóságot akart megjelölni, amelyet a görög világ nem ismert és melyre nem volt szava. Természetesen ismerte a görög élet is azt, amit mi is sokszor összetévesztünk a szeretettel és aminek megjelölésére a mai szóhasználat szerint a magyarban sokszor a *szerelem* szó kínálkozik. A szerelem életjelenségeire a görög nyelvnek is volt — természetesen — szava, nevezetesen az „erősz” szó. Ezt a szót átfogó jellegűnek vehetjük, mivel mellette a görög „philia” (magyarul a. m. „barátság”) ugyancsak az erősnak egy sajátos nemét jelöli meg.

1. Mit neveznek a görögök erősz-nak? *Az eran-erósz megjelöli azt a szenvédélyes, vágyódó szerelmet, mellyel az „én” a „te”-t a másikat, a rokonlelket, a „testvért” magának kívánja.* Emberi természetünk ősi, ösztönös vágyódása, hogy vonzódunk a másikhoz, a „testvér”-hez, vágyakozással tekintünk feléje, közösséget keresünk vele és őt a magunkének akarjuk tudni. Az embernek ez az elemi vágyódása nemcsak a rokonlelkek felé tekint, hanem — s ez még fontosabb, — vágyakozásával el akarja érni a magasabbrendű valóságot, az isteni világot. A görög vallásosságban e vágyódás, az erősz különösen az orfikus kultuszban nyert kifejezést, A jótanság és megfontoltság ugyan a legszebb ajándék, melyet az égiek az embernek a szívébe oltottak, — benne teljesedik ki embervoltunk. De mégis csak sokkal csodálatosabb az erősz, mely széttépi jótanságunknak és megfontoltságunknak a hétköznapi bilincseit, tőle megittasodnak érzékeink és az embert megszabadítja önmagától. Ezért hatalmas istenség az erősz: „az isteneknek és embereknek tyrannusa” — mondja Euripides.⁵⁾ Életünknek ez a megittasult, minden korlátot ledöntő, minden magához ragadó felfelé vágyódása teremtő hatalom. Ez a görög gondolkodásban oly módon jut kifejezésre, hogy az erősz különféle termékenységi rítusok és varázslatok középpontjában áll: erősz a szexuális életösztön is, melyből új élet fakad.

⁵⁾ Eur. Fragm. 132, ed. Nauck. (v. ö. Stauffer cikkét a Kittel-féle „Theol. Wörterbuch”-ban, I, 35. lap).

Tökéletes és maradandó kifejezést mind ennek *Platon* adott, aki Phaidros és *Symposion* c. dialógusaiban utolérhetetlen szépséggel rajzolta meg az erősz mibenlétét és klasszikus tökéleteséggel adott kifejezést az erősz-vallásosságnak. Platon gondolatvezetésének a gyökerei az orfikus gondolkodásba nyúlnak vissza, nevezetesen az orfizmusnak abba a meggyőződésébe, hogy az ember származása szerint két világba tartozik: földi lény, titáni természettel. Hiszen a mitológia szerint Zeus az embert a villámsújtotta titánok hamvából alkotta. Ezért isteni szikra lakozik ftenne. Ez az isteni szikra, vagy lélek a test „börtöné”-be, „sírjába”⁶) szorult bele, de megkötöttségeből kiszabadulni és az istenséggel egyesülni vágyódi.

Platon filozófiai rendszerének a középpontjába tette az erősz-mitoszt. Ennek lényege a Phaidros szerint, hogy az ember lelkének földöntúli eredete és értéke van. Praeexistens létében a lélek szemlélte az igaznak, a szépnek és jónak az ideáit és megtelt velük. Ez annyira eltöltötte a lelket, hogy amikor a test börtönébe költözik, valami homályos sejtéssel mégis csak visszaemlékezik az igazságnak, a szépségnak és a jóságnak örökkévaló eszméire és telve van vágyódással azok után. Ez a felfelé vágyódás, a szépség, a jóság és igazság eszméi utáni vágyódás az erősz. Ez fordul el lelkünkben mindenktől, ami bennünket a földhöz, a testiségnek és érzékképünknek a világához, a „sárhoz” húz. Megfordítja érzéki beállítottságunkat és lelkünknek a tengelyét felfelé, minden igaz, szép, jó és nemes élet- és valóság felé irányítja. Ki ne tudná igazolni, hogy ez az erősz reális erő, hatalom életünkben, az emberiség életében? Ez az erősz elválaszthatatlanul kapcsolódik minden jó és nemes, minden ideális törekvésnek a velejét, az igazi erejét és tartalmát. „Erősz a nagy lehetőség, mellyel az eszményi világ fölébe kerekedhetik az érzéki világnak. Ha az eszme, az idea nem képes reális hatalomként segítséget hozni az embernek, akkor a benne levő erősz kötelezi az embert arra, hogy az eszmének, az ideának érvényt szerezzen.”⁷)

A Platon hirdette szerelem tehát az égi erősz. Ez akkor keletkezik lelkünkben, mikor a szépség sugarai behatolnak érzékképünk világába és lelkünknek szárnyakat adnak, hogy az érzékkölötti világba emelkedjék. Platon az eszmék közt a legmagasabb polcra tudvalevőleg a szépséget állította, s ezt azután végeredményben azonosította az igazság és jóság eszméivel. Ez éppen Platon idealizmusa! így azután a szépség a döntő erő, mely bennünk az isteni erőszt felkelti, kiváltja. „Ha valaki — írja Platon, — a tiszta erősz segítségével az itteni, földi dolgoktól felfelé indul, úgyhogy elkezdi látni az itteni szépséget, akkor

⁶) Régi orfikus hasonlat, hogy a test a léleknek, ill. az isteni szikrának a „börtöne” vagy „sírja”; v. ö. Ronde: *Psyche*, II, 121 kk.

⁷) *Nygrea: Eros und Agape*, I. 148.

már nincs messze a végleges céltól. Mert — akár egyedül induljon neki az ember, akár pedig más valaki által vezettesse magát, — az igazi út az, erőshoz az, hogy az ember az itteni, szép dolgoknál kezdi és azután halad feljebb, hogy a szépséget odafenn elérje, mintegy lépcsőfokon haladva felfelé, egytől kettőhöz és kettőtől minden szép teszhez és a szép testektől a szép berendezésekhez és ezektől megint tovább a szép ismeretekhez és végül is ahhoz az ismerethez, amely sem nem kevesebb, sem nem több, mint az önmagában való szépségnak az ismerete, így nyeri el az ember a belátást, hogy mi a szépség valójában. Ha pedig az ember idáig elért, akkor érdemes csak igazán élni, mert akkor az ember szemlélheti az önmagában való szépséget.” Aki ezt a fokot elérte, az a legmagasabb csúcsra jutott el, t. i. a szépség eszméjének a nézésére. Ez a szépség pedig „nem keletkezett és nem műlik el, nincs alávetve a növekedés vagy fogyás hatalmának”.⁸⁾

Röviden tehát a platóni erősz alapjellemvonásait a következőkben foglalhatjuk össze: 1. *Erősz a vágyó szerelem*. Platon szerint az erősz a „penia”-nak, a szegénységnak, a nélkülözésnek és a „poros”-nak, a túláradó bőségnak a szülötte. Ez mitologikus formában fejezi ki azt, hogy *az erősz az a törekvés, amely az értékhiányban szenvedőt az értékkel telített felé húzza*. Erősz a tökéletlennek a vonzottsága a tökéleteshez. *Erősz a szerelem tökéletesedési és kiegészülési törekvése*, minden vágyódás az után, ami nekünk hiányzik. Ezért az erősz egyúttal önmagunk odaadása és egyesülés az eszménnyel, de úgy, hogy az egyesülés gyönyörűségében és élvezésében teljesedik ki az erősz.⁹⁾ Az *erősz ezért minden valami értékes dologra, az értékre irányul*. Sohasem egyszerűen spontán és motiválatlan indulat, hanem mindenig a másik félnek, ill. a vonzott és kívánt dolognak az értéke határozza meg. 2. *Az erősz az ember útja az istenség felé, az istenüléshez*. Platon az erősről mint valami isteni valóságról beszél. Nem olyan értelemben veendő ez, mintha az istenek telve volnának erősz-szal. Ellenkezőleg: az istenek önmagukban megelégedett, boldog életet élnek, nem vágyódnak, mert nem szenvednek semmiben hiányt. „Az ember csak azt szereti — mondja Platon, — amije nincs és amiben hiányt szenved.”¹⁰⁾ Ezért vágyódó szerelem az erősz. De ez a vágyódás indítja el az embert felfelé, a mindenig magasabb értékekhez, az istenséghöz. „Erősz az út, amelyen az ember az istenséghoz felfelé halad, nem pedig az az út, amelyen az istenség az emberhez leereszkedik.”¹¹⁾ Ezért az erősz az érzékléssel való minden kapcsolata ellenére egyúttal *elfordulás az anyagtól, odafordulás a szellemiség felé*. Végül 3. hangsúlyozni kell, hogy az erősz *egocentrikus jellegű*. Erre

⁸⁾ Symposion 211; v. ö. Nygren: „Eros und Liebe” I. 151. k.

⁹⁾ V. ö. Brunner: Eros und Liebe, 15. k. lap.

¹⁰⁾ Symposion 200.

¹¹⁾ Nygren id. h. 155. lap.

mutat már a vágyódó szerelem jellege is, de erre mutat elválaszthatatlan kapcsolata a görög filozófia *eudemonizmusával*. Az erősz törekvésének a célja mindenig a boldogság. Emberi természetünknek azt az ősösztönét szólaltatja meg, mellyel boldogok kívánunk lenni. Ezért fordul vágyódásával mindenig az értékes valóság és érték felé, hogy azt elsajátítsa és evvel önmagát tökéletesítse, boldoggá tegye.

Platon klasszikusan formálja ki azt, amit az erősz magában foglal. Ez azonban nem Platónnak az agyában, ill. a görög gondolkodásban megszületett fogalmi valóság vagy elgondolás. Az erőszt az emberi élet területén mindenütt meg lehet találni, az mindegyikünk által megtapasztalható eleven éleívalóság. Ahol az idealisztikus életszemlélet megszólal, Platon nyomán éljük át, hogy mennyire vágyódunk a jóság, igazság, szépség és minden nemes eszme után, s mennyire új, nemesebb tartalmat ad életünknek a törekvés, hogy e nemes eszméket megvalósítsuk.

2. Aristoteles annak, amit Platon erősznak nevezett, saját-ságos fordulatot adott, amikor az erőszt *kozmkus világmagyarázat!* elvvé tette. Aristoteles az egész világvalóságot az anyag és a forma egymáshoz való viszonyának a segítségével igyekezik megérteni. Ebbe a viszonyba illeszti bele a fejlődés elvét is: anyag és forma közt állandó és fokozatos felfelé haladás van a potencialitástól az aktualitáshoz. Az okság végtelen láncolatának a végén áll a végső ok, mely az okok és okozatak végeláthatatlan sorát elindítja. Arra a kérdésre pedig, hogy a végső ok, a prima causa, a végső mozgató, a proton kinoun hogyan végzi funkcióját, Aristoteles azt feleli: Κινεῖται ως ἴρωμενον.¹²⁾ Ez azt jelenti, hogy a végső ok a mozgást úgy indítja el, mint akit hajt az erősz. A kívánatos tárgyban levő indíték adja meg a mozgás, a világcselekmény végső okát. Aristotelesről ennyiben azt lehet mondani, hogy szerinte a világban végbemenő folyamatok végső oka a „szerelem”, az erősz, t. i. abban az értelemben, hogy az erősz minden vágyódás az érték után, törekvés az érték megvalósítására és birtoklására.

3. A platoní erősz új, nagyjelentőségű befolyásra jutott az *újplatonikus filozófiában*, mely a platonikus filozófiának és a késői ókori misztérium-kegyességnak a szintézise. Már Platon gondolkodásában igen sok a vallásos elem, különösen az erősz-motivummal kapcsolatban. Plotinosnál, az újplatonizmus egyik főképviselőjénél pedig az erősz-motivum sajátságos filozófiai vallás középpontjába kerül. Nála az erősz az útja annak, hogy az ember az istenséghoz felküzdje magát. Az út „felfelé és lefelé” (a οδός τε ἀπό καὶ οὐρανοῦ), t. i. az istenséghoz vezető út az erősz hatalmában van. Plotinos és az újplatonizmus az embert a régi orfika, ill. a misztérium-vallások gnosisa értelmében gondolja el: a lélek mint isteni eredetű lény elbukott és az anyag rabságába

¹²⁾ Arist. Metafizika 1072, 63.

került. A tulajdonképeni életkérdés tehát az, hogyan szabadulhat ki a lélek az anyag rabságából és egyesülhet ismét az istenséggel. Az erkölcsi életfolytatás értelme is az, hogy elhagyjuk az anyagi világot és visszatérünk „igazi hazánkba”, „igazi atyánkhoz”, ahonnét eljöttünk.¹³⁾ Ez is azért lehetséges, mivel „a jó... már rég bennünk van, mint a velünk született törekvés célja”.¹⁴⁾ „A szem nem láthatta volna meg sohasem a napot, ha nem volna meg benne a nap természete; a lélek sem láthatja meg soha a szépséget, ha nem szép maga is. Ezért kinek-kinek az istenséghoz kell hasonlóvá és széppé lennie, ha a Jót és a Szépet meg akarja látni.”¹⁵⁾ Az istenséghoz való közeledésnek az útja az erősz.¹⁶⁾ Plotinos szerint „az Egy” (t. i. az istenség) fölötté áll a megismerésnek, és csak a „szeretet”, a „szerető ész” számára közelíthető meg. Mert az istenség „szeretetre méltó és maga a szeretet ($\rho\omega\varsigma$ ó $\alpha\upsilon\tau\beta\varsigma$) és pedig önmagának a szeretete, mivel máskép nem szép csak önmaga által és önmagában”.¹⁷⁾

Szinte úgy hangzik, mintha Plotinos a Biblia szavaival szállna szembe, mikor azt mondja, az istenség erősz, szeretet. Látszólag ez ellentében is van a görög gondolkodással és a platonizmus-sal, amely az istenséget az önmagával való megelégedés tökéletes boldogságának tartja. De ez csak látszat. Plotinos azt akarja mondani, hogy az istenség önmagának a szerelme: benne beteljesedik és végső kielégülésre jut el az erősz.

Meg kell elégednünk evvel a vázlatos áttekintéssel. Az, amit a görög gondolkodás erősznak mond s amit klasszikus tökéleteséggel Platon rajzolt meg, nemcsak a görög életnek egy jelensége, hanem mindegyikünkben eleven hús és élet. Az erősz hozzátartozik emberlétünkhez. *Az erősz azonban természetes emberi mivolta szerint radikális ellentében van avval, amit az Újszövetség szeretetnek, agapénak mond.*

Amaz az értékkel, a kedveltjével egyesülni és ily módon tökéletesedni törekvő „szerelem”, az ösztönös vágyódás mindenre, ami igaz, jó és szép, a szépségnek, igazságnak és jóságnak a szerelme. Az erősz az ember vágyakozása az istenség után és az idealizmus lelkes meggyőződése, hogy -az ember kitartó vágyódással valóban el is juthat a tökéletességre, oda, ahol emberléte beletorkollik az istensége.

Emez, a szeretet az Istennek lehajlása a bűnbe süllyedt emberhez, megsegítő szolgálat és új közösséget létesítő élet. Cselekedet, de nem a cselekvőnek a tökéletesedésre való törekvése és az a kívánság indítja útnak, hogy magunkévé tegyük

¹³⁾ V. ö. *Magyaryné Techert Margit*: „A hellén újplatonizmus története”, 1934, 122. lap.

¹⁴⁾ *Magyaryné* id. h. 125. lap.

¹⁵⁾ *Ἐπη.* I, 6, 9. V. ö. *Nygren*, id. h. I, 171.

¹⁶⁾ V. ,o. *Magyaryné*, id. h. 35. lap.

¹⁷⁾ *Enn.* VI, 8, 15. (*Nygren*, id. h. I, 174. lap.)

szeretetünk tárgyának az értékét. A szeretet teljesen spontán és motiválatlan közvetlenséggel hajol le ahoz, akiben az értéket tönkre tette a bűn. Amíg az erősz szabadulni igyekszik az anyagnak minden őt megkötő bilincsétől, hogy a szellemiségbe emelkedve az istenségnak lehessen osztályosává, addig a szeretet az isten örökkévaló világából száll alá, lesz testté, hogy a bűn és halál hatalmának legyőzésével teremtsen új, Istennek kedves, neki engedelmes világot. Erősz és agapé közt tökéletes az' ellentét.

III.

Ha az Újszövetség értelmében akarunk keresztyének lenni, akkor egész magatartásunkat felebarátunk iránt a szeretet új életvalóságának kell meghatároznia. A keresztyén erkölcsiség alapjacsakis az Újszövetség értelmében vett szeretet lehet. Viszont az is nyilvánvaló, hogy a keresztyénségen kívül emberi magatartásunk, erkölcsi életünk szabályozójaként a minden szép, jó és igaz megalósítására törekvő vágyódó szerelem, az erősz kínálkozik. Innét van, hogy ez minden idealisztikus jellegű erkölcsiségnek a többé-kevésbé világosan meghatározott alapprincipiuma. A valóságban azonban a kétféle erkölcsiség távolról sem különül el egymástól ilyen nyilt és éles formában. Sőt. Azt, amit az Újszövetség szeretetnek mond, sokszor elhomályosította az erősz. Még ennél is nagyobb baj, hogy az egyházban a kettő úgy egybefonódott és egybeolvadt, hogy ezt a keresztyén erkölcsiségre egyenesen végzetesnek kell mondani.

Nem kísérhetjük végig az „agapé-motivum” (Nygren) történetét a keresztyénségen. De rá kell mutatnunk arra a csomópontra, amely a későbbi történeti fejlődés számára mind a mai napig döntő jelentőségű lett. Ez Augustinus teológiájában áll előttünk.

Augustinus tudvalevőleg újpiatonista volt, amikor megtért és keresztyénné lett. Érthető, ha újpiatonista gondolkodását magával hozta a keresztyénségre. Megtérése után az újpiatonista gondolatok és gondolkodási formák állandó, feszült harcba kerültek a Bibliából feléje áramló gondolatvilággal. Augustinus hatalmas egyéniségeben, mélységeket feltáró és ellentéteket át-ölelő, szervesen egybekapcsoló gondolatmunkája alapján a Biblia gondolatvilágából és az újplatonizmusból állott elő az a világtörténeti jelentőségű szintézis, mely azóta a nyugati keresztyénséget meghatározta. Sohasem fogadta be Augustinust a nyugati keresztyénség, pontosabban a katolicizmus teljesen. De élete műve a nyugati keresztyénség számára évszázadokon át kiaknázhatatlan kincsesbányát alkotott. Belőle a katolicizmus mindig új, termékenyítő motívumokat merített, de elhatározó befolyást gyakorolt Augustinus a reformáció megindulása előtt Lutherre is.

Az új platonizmus és a Biblia gondolatvilágának a saját-

ságos egybeolvasztása talán seholsem jelentkezik Augustinusnál olyan szembeszökő módon, mint éppen akkor, amikor a *szeretet-ről* van szó. *Caritasnak* mondja a szeretetet avval a szóval, mellyel a latin Biblia az „agapé”-t fordította. Szinonim kifejezésként előfordul az amor is, az a szó, amely a görög erósznak felel meg a latinban. Már ez a nyelvi megállapítás is felfigyelésre készthet bennünket.

Augustinus *caritas-on* *mindig az Isten iránti szeretetet* érti. Isten Krisztust is azért küldötte a világra, hogy megtanítson bennünket Isten szeretetére: *Quae autem major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eum vehementer?* (De cat. rud. I., 4, 7.) Isten szeretni annyit jelent, mint *Istenen csüngeni*, szívünk teljes, hiánytalan odaadásával ragaszkodni Ő hozzá, mint a legfőbb jóhoz: *Mihi adhaerere Deo bonum est* (Ps 72, 28 a Vulgata szerint). Ez a zsoltárhely fejezi ki Augustinus számára jellegzetes módon Istenhez való viszonyunkat. Az Istenhez ragaszkodó Caritas nemcsak a vallásos, hanem az erkölcsi életnek is a központja. Caritas a gyökere minden jónak. *Ellentéte a cupiditas*, belőle származik minden gonosz. Ezért Caritas az összes erények összfoglalata, a többi erények mind ennek az alaperénynek az alkalmi megjelenési formái. Ezért mondhatja híressé lett szavával: „*dilige et quod vis, fac*” (In ev. Joan. tr. VII., 8.). Ez a szeretet a törvény teljessége: betöltéséhez persze szükséges a kegyelem. „*Lex ... data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur*” (De spiritu et litera XIX., 34.). Ebben az összefüggésben szívesen hivatkozik Augustinus Rom. 5, 5-re, Istennek szívünkbe kitöltött szeretetére (Augustinus Róm. 5, 5-ben az egész katolikus exegesis-t meghatározó értelmezéssel az „Isten szeretetét” az Isten iránti szeretetre értette. Így értette e helyet Luther is, holott Istennek hozzánk való szeretetéről van szó.) Ha Isten ezt a szeretetet kitölti szívünkbe, akkor Ő maga ruház fel bennünket avval, amit tőlünk követel. Azért könyörög Istenhez Augustinus: *du, quod iubes, et iube, quod vis* (Conf. X., 29, 40.).

Ha a caritas-nak ezt az augustinusi fogalmát meg akarjuk érteni, akkor mindenek előtt arra kell figyelni, hogy a Caritas az *Istenhez való vonzódást*, ragaszkodást jelenti. Származása szerint e caritas-fogalom úgy jött létre, hogy Augustinus az erősz újpiatonikus értelmezését vitte bele a Biblia gondolatvilágába. A Confessiones-ban mondja: „*Csodálkoztam, hogy már Téged szerettelek (amabam!), nem valami csalóka képet helyetted. De étinek ellenére nem maradtam meg Istenem élvezetében, hanem hol engedtem, hogy szépséged magához ragadjon, hol pedig saját súlyom ismét visszahúzott Tőled*” (Conf. VII., 17, 23.). Szeretni annyi, mint a másiknak a szépsége által szeretetre indíttatni! „*Augustinus nem kételkedik abban, hogy a keresztyén szeretet Isten iránt ugyanaz, mint a platonikus erősz, és hogy az erősz mutatta úton az ember végeredményben ugyanahhoz az*

Istenhez jut el, akit a keresztyénség is hirdet.”¹⁸⁾ De az, amit Augustinus caritas-nak nevez, mégsem azonos a platonikus erősz-szal. Augustinus sokkal elevenebben élt benne az Újszövetség gondolatvilágában, semhogy az, ne módosította volna azokat a platonikus képzeteket, melyeket önkénytelenül átvitt a Caritas fogalmára. Így felismerte, hogy az írás Istennek spontán, minden motiválás nélküli kegyelmes szeretetéről beszél. Ennek a hatása, hogy megkülönböztet olyan szeretetet, mely a rászorulásnak a szárazságából (indigentiae siccitas) származik, és olyat, amelyik a jóindulat bőségéből (beneficentiae ubertas) származik. Az előbbi élénken emlékeztet a Penia-tól származó erőszra, az utóbbi Isten ingyen ajándékozó szeretete. Ez a ket-tősség határozza meg az augustinusi caritas-t. De Augustinusnál nem két egymástól idegen valóságnak matematikai összegezéséről, egymással ellentétes vonások kiegyenlítetlen összekapcsolásáról van szó, hanem valami egészen sajátságos, új kezdeményt jelentő szintézisről. Hogy ezt megértsük, még legalább néhány vázlatos vonással meg kell rajzolnunk az augustinusi caritas-fogalom gazdagságát.

Mint már említettem, a Caritas alapjellege szerint vágyódás Isten után. Ezt a vágyódást caritas-szá, szeretetté a tárgya teszi. Ezért áll Augustinusnál egymással szemben a kétféle vágyódás: a Caritas és a cupiditas. Az utóbbi is vágyódás, csakhogy nem felfelé (Isten felé) irányul, hanem lefelé. Tárgya a mulandóság, a földi dolgok, a teremtett világ (a földi erősz!). Mert Augustinus számára is alapvető meggyőződés, mint az egész antik filozófia számára, hogy minden ember boldogságra törekszik, vágyódik („nemo est, qui non amet!”). A vágyódása mindig valami bonumra, valami jóra irányul. Ha helyes e mindegyikünkbe beleoltott vágynak az irányta, vagyis ha az az örökkévaló dolgokra, pontosabban, Istenre irányul, akkor a vágyódás szeretet. De ha nem helyes irányú a vágyódásunk, ha „szerelmünk” földi dolgokhoz, a mulandósághoz ragaszkodik, benne véli felfedezhetni a „bonum”-ot, akkor az hamis, értelmetlen szerelem, cupiditas. minden szeretetnek megvan az a sajátossága, hogy az embert formálja. A szeretet az embert a szeretet tárgyával alakítja. Azért a kérdés az, hogy mi az a jó (bonum), az az érték, amelyre az ember vágyódik, amelyhez ragaszkodik. Ha Istenhez vágyunk, Ő hozzá ragaszkodunk, akkor hasonlóvá leszünk Hozzá, elnyerjük Isten örökkévaló nyugodalmát, osztozunk az Ő vágyódás nélküli nyugalmában, a quies-ben (a quies Augustinus egyik centrális fogalma, v. ö. „inquietum est cor nostrum, donee requiescat in Te!” Conf. I., 1, 1.). Viszont ha a hamis szeretet, a cupiditas irányít bennünket, akkor a világ felé fordul vágyódásunk, magunk is hozzáhasonulunk a világhoz. A két véglet között Augustinus fokozatokat különböztet meg, a szerint, amint

¹⁸⁾ Nygren, id. h. II, 274.

a dolgok kisebb vagy nagyobb mértékben részesei a bonum-nak. Hiszen a gonosz, a malum csak „privatio boni”, megfosztottság a jótól. Így az értékek lépcsőzetes ranglétrája áll elő, melyben legfelül van az örök jóság teljessége, Isten, legalul pedig a malum, mely teljesen ment minden jóságtól. Vágydásunk is úgy emel bennünket minden magasabbra Istenhez, szeretetünk a szerint kapaszkodik fel minden jobban az örökévaló jósághoz, amint az értékeknek ezen a ranglétráján felfelé kúszik, minden magasabbrangú értékek után vágódik s hozzájuk ragaszkodik.

A szeretet így lesz Augustinusnál Isten keresésének és az ember boldogság utáni vágának a kifejezésévé: cum te, deum meum quaero, vitám beatam quaero (Conf. X., 20, 29.). De ennél a szeretet még több. Mivel minden Isten iránti szeretet, azért a szeretet az eszköze az Istenhez való közeledésnek és az Istenrel való közösségi realizálásának is. *Az ember a szeretet szárnyain száll fel az Örökkévalóhoz.* A szeretet exkluzív, mert a legfőbb jóra, Istenre irányul: nem tűr maga mellett más szeretetet. Csak Istenet szabad és kell szeretnünk. Ebben az újszövetségi nagy parancsolat visszhangja szólal meg Augustinusnál, azonban ezt azonnal semlegesíti, hogy az augustinusi Caritas, alapjában véve minden vágyó szeretet, erősz. Ez pedig a legfőbb érték mellett természetesrűleg irányul a relatív értékekre is. Augustinus ezt oly módon hozza logikai egyensúlyba, hogy a dolgokra irányuló szeretetnek eszközi jelentőséget tulajdonít. Isten iránti szeretetünknek a célja a vele való közösség, melyet az „Isten élvezése”, a fruitio Dei fogalmával jelöl meg. A teremtett dolgokra irányuló Caritas a dolgokat csak eszközül használja: Istenet önmagáért kell szeretni (diligere propter se), a teremtett dolgokat másért (diligere propter aliud), t. i. Istenért. Aki a világot önmagáért szereti, az a cupiditasnak enged. A Caritas és a cupiditas viszonyát Augustinus szavával tehát így is kifejezhetjük: Boni utuntur ad hoc mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo” (Civ. Dei XV, 7.). A cupiditas tehát a bűnös vágydás. A földi dolgokra irányuló erősz Istenet igyekszik felhasználni önző céljainak az elérésére, hogy t. i. élvezhesse a világot. Ellenben a szeretet, a Caritas számára a világ eszköz, hogy Istenet élvezhesse. Így lesznek a teremtett dolgok mint eszközök a szeretet kezében lépcsőfokokká Isten felé haladásunkban. Érthető, hogy ezen a ponton Augustinus gondolatvilágába bevonul az ókori népszerű filozófia *moralizmusa* és *eudemonizmusa*. Ez pedig erényekről és érdemről beszél a boldogság elérésére vezető úton, hiszen Istenhez való viszonyunkat az erősz tartalmával megtöltött caritasra, mint emberi magatartásra alapozza.

Nem szabad azonban feledni, hogy a Caritas mindennek ellenére sem azonosítható az erősz-szal. Augustinusnál ismételten vannak mozzanatok, melyek az erősz-sémát áttörni igyekeznek, így Augustinus is tudja, hogy a bibliai értelemben vett szeretetet

Istenhez jut el, akit a keresztyénség is hirdet.”¹⁸⁾ De az, amit Augustinus caritas-nak nevez, mégsem azonos a platonikus erősz-szal. Augustinus sokkal elevenebben élt benne az Újszövetség gondolatvilágában, semhogy az ne módosította volna azokat a platonikus képzeteket, melyeket önkénytelenül átvitt a Caritas fogalmára. Így felismerte, hogy az írás Istennek spontán, minden motiválás nélküli kegyelmes szeretetéről beszél. Ennek a hatása, hogy megkülönböztet olyan szeretetet, mely a rászorulásnak a szárazságából (indigentiae siccitas) származik, és olyat, amelyik a jóindulat bőségéből (beneficentiae ubertas) származik. Az előbbi élénken emlékeztet a Penia-tól származó erőszra, az utóbbi Isten ingyen ajándékozó szeretete. Ez a ketthosszeg határozza meg az augustinusi caritas-t. De Augustinusnál nem két egymástól idegen valóságnak matematikai összegezéséről, egymással ellentétes vonások kiegyenlítetlen összekapcsolásáról van szó, hanem valami egészen sajátságos, új kezdeményt jelentő szintézisről. Hogy ezt megértsük, még legalább néhány vázlatos vonással meg kell rajzolnunk az augustinusi caritas-fogalom gazdagságát.

Mint már említettem, a Caritas alapjellege szerint vágyódás Isten után. Ezt a vágyódást caritas-szá, szeretetté a tárgya teszi. Ezért áll Augustinusnál egymással szemben a kétféle vágyódás: a Caritas és a cupiditas. Az utóbbi is vágyódás, csakhogy nem felfelé (Isten felé) irányul, hanem lefelé. Tárgya a mulandóság, a földi dolgok, a teremtett világ (a földi erősz!). Mert Augustinus számára is alapvető meggyőződés, mint az egész antik filozófia számára, hogy minden ember boldogságra törekszik, vágyódik („nemo est, qui non amet!”). A vágyódása mindig valami bonumra, valami jóra irányul. Ha helyes e mindegyikünkbe beleoltott vágynak az iránya, vagyis ha az az örökkévaló dolgokra, pontosabban, Istenre irányul, akkor a vágyódás szeretet. De ha nem helyes irányú a vágyódásunk, ha „szerelemünk” földi dolgokhoz, a mulandósághoz ragaszkodik, benne véli felfedezhetni a „bonum”-ot, akkor az hamis, értelmetlen szerelem, cupiditas. minden szeretetnek megvan az a sajátossága, hogy az embert formálja. A szeretet az embert a szeretet tárgyával alakítja. Azért a kérdés az, hogy mi az a jó (bonum), az az ”érték, amelyre az ember vágyódik, amelyhez ragaszkodik. Ha Istenhez vágyóunk, Ó hozzá ragaszkodunk, akkor hasonlóvá leszünk Hozzá, elnyerjük Isten örökkévaló nyugodalmát, osztozunk az Ó vágyódás nélküli nyugalmában, a quies-ben (a quies Augustinus egyik centrális fogalma, v. ö. „inquietum est cor nostrum, donee requiescat in Te!” Conf. I., 1, 1.). Viszont ha a hamis szeretet, a cupiditas irányít bennünket, akkor a világ felé fordul vágyódásunk, magunk is hozzáhasonulunk a világhoz. A két véglet között Augustinus fokozatokat különböztet meg, a szerint, amint

¹⁸⁾ Nygren, id. h. II, 274.

a dolgok kisebb vagy nagyobb mértékben részesei a bonum-nak. Hiszen a gonosz, a malum csak „privatio boni”, megfosztottság a jótól, így az értékek lépcsőzetes ranglétrája áll elő, melyben legfelül van az örök jóság teljessége, Isten, legalul pedig a malum, mely teljesen ment minden jóságtól. Vágyódásunk is úgy emel bennünket minden magasabbra Istenhez, szeretetünk a szerint kapaszkodik fel minden jobban az örökkévaló jósághoz, amint az értékeknek ezen a ranglétráján felfelé kúszik, minden magasabbrangú értékek után vágyódi k hozzájuk ragaszkodik.

A szeretet így lesz Augustinusnál Isten keresésének és az ember boldogság utáni vágyának a kifejezésévé: cum te, deum meum quaero, vitám beatam quaero (Conf. X., 20, 29.). De ennél a szeretet még több. Mivel minden Isten iránti szeretet, azért a szeretet az eszköze az Istenhez való közeledésnek és az Istenrel való közösségi realizálásának is. *Az ember a szeretet szárnyain száll fel az Örökkévalóhoz.* A szeretet exkluzív, mert a legfőbb jóra, Istenre irányul: nem tűr maga mellett más szeretetet. Csak Istenet szabad és kell szeretnünk. Ebben az újszövetségi nagy parancsolat visszhangja szólal meg Augustinusnál, azonban ezt azonnal semlegesíti, hogy az augustinusi Caritas, alapjában véve minden vágyó szeretet, erősz. Ez pedig a legfőbb érték mellett természetesrűleg irányul a relatív értékekre is. Augustinus ezt oly módon hozza logikai egyensúlyba, hogy a dolgokra irányuló szeretetnek eszközi jelentőséget tulajdonít. Isten iránti szeretetünknek a célja a vele való közösség, melyet az „Isten élvezése”, a fruitio Dei fogalmával jelöl meg. A teremtett dolgokra irányuló Caritas a dolgokat csak eszközül használja: Istenet önmagáért kell szeretni (diligere propter se), a teremtett dolgokat másért (diligere propter aliud), t. i. Istenért. Aki a világot önmagáért szereti, az a cupiditasnak enged. A Caritas és a cupiditas viszonyát Augustinus szavával tehát így is kifejezhetjük: Boni utuntur ad hoc mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo” (Civ. Dei XV, 7.). A cupiditas tehát a bűnös vágyódás. A földi dolgokra irányuló erősz Istenet igyekszik felhasználni önző céljainak az elérésére, hogy t. i. élvezhesse a világot. Ellenben a szeretet, a Caritas számára a világ eszköz, hogy Istenet élvezhesse. Így lesznek a teremtett dolgok mint eszközök a szeretet kezében lépcsőfokokká Isten felé haladásunkban. Érthető, hogy ezen a ponton Augustinus gondolatvilágába bevonul az ókori népszerű filozófia *moralizmusa* és *eudemonizmusa*. Ez pedig erényekről és érdemről beszél a boldogság elérésére vezető úton, hiszen Istenhez való viszonyunkat az erősz tartalmával megtöltött caritasra, mint emberi magatartásra alapozza.

Nem szabad azonban feledni, hogy a Caritas mindennek ellenére sem azonosítható az erősz-szal. Augustinusnál ismételten vannak mozzanatok, melyek az erősz-sémát áttörni igyekeznek, így Augustinus is tudja, hogy a bibliai értelemben vett szeretetet

az ember nem tudja önmagából kitermelni. Számára is probléma, hogy *mimódon nyerhető meg az ember akarata a világfölötti jóság számára*. Probléma az is, hogy mimódon valósul meg benünk a szeretet, mely a törvény betöltése. Augustinus Pelagiusszal szemben alapelvként szögezi le: „Aki azt állítja, hogy Isten szeretetét elsajátíthatjuk Isten nélkül, az mi mást állít, mint azt, hogy Isten a mienk lehet Isten nélkül” (De patientia, XVIII, 15.). „Unde est in hominibus Caritas Dei et proximi, nisi ex ipso Deo?” (De gratia et liberó arbitrio, XVIII, 37.). Róm. 5, 5-re hivatkozva oldja meg Augustinus a kérdést avval, hogy Isten önti ki szívünkbe az iránta való szeretetet (a gratia infusa tanításának a gyökere!). Augustinus ezt úgy érti, hogy Isten a testté lett Lógósban közeledik hozzánk. Krisztusban a summum bonttm oly közel van hozzánk, hogy minden más bonum elhomályosul az ehhez való viszonyban s így szeretetünk Őt választja, — itt megint a vágyódó szerelem jelentkezik. Látnivaló tehát, hogy ahol Augustinusnál az agapé-motivum feltör, ott is mindenjárt elhomályosítja az erősz-motívum.

Az augustinusi Caritas-nak ez a sajátos kettőssége nyilatkozik meg még egy mozzanatban, melyet legalább röviden meg kell még említenünk. Láttuk, hogy a Caritas mindig az Isten iránti szeretet. De minden vágyódó szeretet alapvető természete szerint egocentrikus szeretet (hiszen minden önmagának akar valamit!) s ily értelemben minden önszeretet is. *Az amor Deivel szemben áll az amor sui*. Augustinus azonnal érzi, hogy az amor sui tulajdonképen a cupiditas s ezért az amor sui radikális ellentétben van az Isten szeretetével. Ez az ellentét az agapé irányvonalába kerülhetne, azonban azonnal elhomályosul: végereedményben az amor Dei és az amor sui, Isten szeretete és az önszeretet szükségképen összetartozik. Augustinus egyfelől hangsúlyozza, hogy „az önszeretet lett az ember veszte” (Sermo XCVI, 2, 2.), úgyhogy az önszeretet minden egyéb bűn gyökere.²⁰⁾ Másfelől azonban egyik kedvenc tétele Augustinusnak, hogy a helyes értelemben vett önszeretet azonos az Isten szeretetével, mert hiszen ha az ember önmagát helyesen szereti, akkor a bonumot csak Istenben keresheti. Modernül kifejezve, az embernek jól felfogott érdeke az, hogy Istenet szeresse. Végső fokon az önszeretet minden szeretetnek a gyökere. Hivatkozva arra, hogy a felebarátot úgy kell szeretnünk mint önmagunkat, Augustinus az önszeretetet teszi meg a szeretet végső alapvetésévé: az ember teremtetségénél fogva szereti önmagát. A Biblia kettős, ill. kétágú szeretetparancsolata mellé Augustinus így vezeti be a harmadikat, az önszeretetet és szerez neki polgárjogot a kesztyén teológiában, részben minden napig.

²⁰⁾ Az amor sui nemesak egyik a sokféle bűn között, hanem az alapvető bűn. „Secundum se ipsum vivere”: ez jellemzi a civitas terrena-t, secundum Deum vivere, ez a civitas Dei jellemzöje. Nygren, id. h. II, 312. k. lap.

A *felebaráti* szereiéinek Augustinus rendszerében nincs nágyon helye. Valóban nem is tud vele sokat kezdeni, kénytelen azt az Isten iránti szeretet egy változatává megtenni: aki a felebarátot spirituális módon szereti, az benne az Istenet szereti. Ezt a szeretetet is a felebarátnak az értéke, a bonum váltja ki és annak felel meg. Itt sem ismeri Augustinus a Bibliának motiválatlan, tisztára segítsére való készségből származó könyörülő szeretetét.

Ha az elmondottakat áttekintjük, úgy nyilvánvaló, hogy Augustinus caritas-fogalma kétarcú. Érvényesülnek benne az újszövetségi agapé egyes vonásai is, de a tulajdonképeni séma a caritasnak az antik erősz. Ez pedig röviden azt jelenti, hogy a caritasban az újszövetségi agapé elvesztette tulajdonképeni, iényegalkotó valóságát, azt hogy a szeretet Istennek hozzánk lehajló irgalmas, spontán, motiválatlan, bennünket kiválasztó jósága. Helyette a Caritas az embernek a vágyódó szeretete; ennek létrejötte ugyan nem választható el Isten kegyelmétől, de az mégis az ember erényeinek az összessége. Ez a Caritas Augustinus számára a lépcső, amelyen az ember mind feljebb hágva végül is elérkezhetik Istenhez.

IV.

Augustinus a caritas-szintézissel döntő befolyást gyakorolt a nyugati keresztyénségre. Nemcsak Augustinus tette teológiájának és keresztyénség-szemléletének a középpontjába a caritast, hanem valósággal ő tette a keresztyénséget, nevezetesen a középkori keresztyénséget, sőt a katolicizmust mind a mai napig Caritas-vallássá. Ez más szóval azt jelenti, hogy *Augustinus élete műve nyomán lett a Caritas, az Istennek szeretete az a mennybe vezető lépcső, amelyen az ember mind magasabbrá emelkedve — azaz mind jobban gyarapodva az Isten iránti szeretetben — végül is Istenhez emelkedhetik, szeretete jutalmául elveheti az üdvösséget*. Éppen ezen a ponton, t. i. a keresztyénségnak mint caritas-vallásnak az érvényesítésével gyakorolta Augustinus a nyugati keresztyénségen a legnagyobb hatást. A középkori keresztyénség valóban caritas-vallás és pedig ez áll nemcsak a népies keresztyénség vulgáris moralizmusára és eudemonizmusára, hanem áll a misztikának a Jézus szerelmére éppen úgy, mint a skolasztika caritas-tanítására is.

Hogy hogyan alakult tovább az augustinusi caritas-szemlélet, azt e helyen nem lehet részletesebb vizsgálat tárgyává tenni. Fontos itt a számunkra még egy mozzanatnak a hangsúlyozása: *Luther volt az, aki az augustinusi caritas-szintézist összetörte és a nyugati keresztyénségen az újtestámentomi agapénak ismét érvényt szerzett*. A középkori keresztyénségnak az augustinusi caritas szükségképen egocentrikus jellegét adott: akár a népszerű moralizmust nézzük, melynek számára a szeretet gyakorlása Isten előtti érdemek szerzését jelentette, akár a misztikát

tekintjük, melyben a szeretet célja és értelme a léleknek a szárnyaló felemelkedése Istenhez, akár pedig a skolasztikát, mely a gondolati spekuláció útján igyekezett ugyancsak a szeretet szárnyain Istenet megközelíteni, — a keresztyén gondolkodás és a gyakorlati kegyesség egyaránt egocentrikussá, önzővé lett. A középkornak evvel az egocentrikus beállítottságával szemben Luther ismét diadalra juttatta a keresztyénség theocentrikus jellegét. Ez a caritas-szintézis összetörésénél és az agapé érvényesítésénél is igen jellegzetes módon jelentkezik. Ennek Luther maga is tudatában volt, bár természetesen nem alkalmazta az erősz-agapé-caritas terminológiát. Nála a különbségtétel akkor jelentkezik, amikor tisztázza, hogy az Újszövetségen arról a szeretetről van-e szó, amellyel mi szeretjük Istenet, vagy pedig arról a szeretetről, mellyel Isten szeret bennünket.

Luther is a középkori caritas-vallásban nőtt fel. Ez számára még élesebb formában jelentkezett, mint ahogyan azt Augustusnál megfigyelhetjük. A középkor utolsó évszázadainak a teológiája t. i. sokat veszödött avval a kérdéssel, hogy az ember szeretheti-e Istenet a saját erejéből, vagy más szóval, hogy az ember legyőzheti-e önszeretetét, az amor sui-t úgy, hogy az átvált Istennek teljes szívből való szeretetére. A skolasztikának a különféle iskolái különböző feleleteket adtak erre a kérdésre. Aquinói Tamás azt mondja, hogy az Isten teljes szívből való szeretetéhez szükséges a kegyelem. Duns Scotus és vele a „modern” teológusok, mint Occam és Biel Gábor, úgy vélik, hogy az embernek megvan a képessége Istenet ex puris naturalibus, tehát természetes ereje és a természettől nyert képességei alapján szeretni.²¹⁾ A reneszánsz gondolkodása pedig teljes tudatossággal újította fel a platonizmus erősz-tanát.²²⁾ De akármelyik álláspontot nézzük is, a hangsúly mindenképen azon van, hogy a *bűnös embernek* kell Istenet szeretni. Isten is tulajdonképen nem a bűnös embert szereti, hanem a bűnösben az Ót szerető embert, tehát a jót, ami az emberben van. Hiszen a Caritas erősz-jellege miatt a Caritas mindig a bonum-ra, a jóra irányul. Ez a caritas-vallás tört össze Lutherben. Egyfelől kénytelen volt a saját tapasztalatából, önmagán megállapítani, hogy az ember sohasem tudja magát az Isten iránti tökéletes, teljes odaadással való szeretetig feltornászni, mivel az ember minden szeretetében önmagát keresi. Másfelől ezt a tapasztalását igazolta az írás. Pál apostol Római leveléből halljuk meg, hogy Isten nem a bennünk levő jó miatt kedvel bennünket, hanem a bűnöst szereti: amikor még bűnösök voltunk, adta Isten értünk halálra Fiát (Róm. 5, 8), s a hit által fogad el bennünket igazaknak. Innét fogva Luther minden erejével küzd a caritas-vallás ellen,

²¹⁾ V. ö. Nygren, id. h. II, 462. kk., kül. 473. lap.

²²⁾ V. ö. Nygren, id. h. II, 489. k. lpk.

t. i. az ellen a tanítás ellen, hogy a caritasban rejlik az az erő, melynek a szárnyain az ember felemelkedhetik Istenhez. Nem az ember emelkedik fel Istenhez, hanem az írás szerint az Isten ereszkedik alá az emberhez. minden olyan tanítás, amelyik bármiféle formában az embernek az Istenhez való felemelkedését hirdeti, Luther szerint mintegy rablást követ el, és megfosztja Isten dicsőségétől. Az újszövetségi értelemben vett szeretet azt jelenti, hogy Isten száll alá az emberhez: „ipse descendit et paravit scalam” (WA 16, 144).

Az újszövetségi szeretetnek ebből az alapvető felismeréséből kiindulólag *üzen Luther kíméletlenül hadat az önszeretetnek*. Augustinus is ebben láta ugyan minden gonosznak a gyökerét, de ennek ellenére más változatban ő maga és az ő nyomán az egész középkori gondolkodás ezt tette minden más szeretetnek az alapjává. Luthernál nem az önszeretetnek a szublimálásáról vagy nemesítéséről, megszenteléséről van szó — mint a középkori gondolkodásban —, hanem a tökéletes kiirtásáról. Ján. 12,25 alapján megállapítja, hogy szeretni annyit jelent mint önmagunkat gyűlölni (est enim diligere se ipsum odisse).²³⁾ Az önszeretet mindig bűnös szeretet (amor vitiosus), azért el kell pusztítani. Ha ezzel szemben a középkori gondolkodás Augustinus nyomán arra hivatkozik, hogy a felebarátunkat úgy kell szeretnünk, mint önmagunkat, akkor Luther erre azt feleli, hogy itt csak a valóságos helyzet szolgál hasonlatul, de e parancsolat nem adja az önszeretet parancsát. „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat, de nem úgy, ahogyan önmagadat szeretni kell. Ha így volna értendő a parancsolat, akkor [az önszeretetet is] parancsolni kellene. Ez azonban épp oly kevésbé parancsolat, mint ahogy a (felebaráti szeretet) parancsolata sem alapul [az önszeretet] tilalmán. Helytelenül cselekszel tehát, ha önmagadat szereted. Ettől a bajtól jt. i. az önszeretettől csak akkor menekülsz meg, ha hasonló módon szereted felebarátodat, azaz, ha megszűnysz önmagadat szeretni.”²⁴⁾ Természetünknek a megromlottsága, a perversitas hozza magával, hogy az ember önmaga felé hajlott („eurvatus” Luthernek egy Augustinustól származó, de új értelmet nyert terminusával), hogy szeretete önző, a saját hasznát keresi, holott Pál apostol a szeretetről azt mondja, hogy az „nem keresi a saját hasznát” (I. Kor. 13, 5.). Luther látja, hogy az egész emberi természet teljesen át van itatva ettől a „quaerere. quae sua sunt” elvétől. Ez nem vonatkozik kizárolag érzékkiségünkre, testiségünkre, hanem áll lelke életünk és szellemiségeink, sőt vallásosságunk legmagasabbrendű, leg-”nemesebb” és legszublimisebb megnyilatkozásaira is. Evvel együtt jár annak a felismerése, hogy helytelen a bűn gyökerét érzékkiségünkben keresni. Amióta a görög filozófia, és különösen a platonizmus

²³⁾ Luther: Römerbrief, ed. Ficker II, 219, 8.

²⁴⁾ Luther: Römerbrief, II, 337, 17 kk.

megfertőzte a keresztyén gondolkodást, azóta a bűnnek, a gonosznak a gyökerét mindig valamiképen az érzékkiségekben, a testiségben keresték, s vele szemben a lélek, szellemiségünk tünt fel abban a színbén, hogy az a magasabbrendű isteni motívumoknak a hordozója. Ezért kellett a testet elnyomni és ezért számít a középkori keresztyénségen az aszkézis magasabbrendű életformának. Luther felismeri ennek a gondolkodásmódnak a tökéletes ellentétét a Bibliával, felismeri nevezetesen azt, hogy szellemiségünk éppen úgy telve van önzésünkkel, Istenről elszakadt önmagunk akarásával, mint testünk. A szellemiségünk sem „szereti Isten”, szellemiségünkben is az amor sui uralkodik.

Ezért indít ez ellen a végső értelemben a platonikus erősz fogalom által meghatározott „Caritas” ellen olyan éles harcot. Ez kiterjed a *fides caritate formata* fogalmára is, melyben a katolikus dogmatika a hit fogalmát Istenhez való viszonyunkban megőrizni igyekezett. In loco iustificationis a caritasnak nincs helye. Ha Istenhez való viszonyunkról, azaz más szóval a megigazulásról van szó, akkor a döntő tényező nem lehet a mi törvényeszerű életünk (vagy ahogy rendesen mondani szoktuk, a „jócselkedetek”).²⁵⁾ De nem is lehet a döntő tényező a mi Isten iránti szeretetünk sem. A Caritas sem olyan emberi qualitas vagy habitus, mellyel odaléphetnénk Isten elé és amelyet Isten jutalmazna. Luther az Istenet kereső caritasban, annak minden megnyilvánulásában (jótékonyág, imádság stb.) felismerte a végső rugót, melyet a katolikus tanítás nem is tagadott, t. i. az önzést, az amor sui-t, amely a boldogságra törekvésessel fosztja meg Istenet attól a dicsőségétől, hogy kizárálag Ő részesít benünket üdvösségen.

Ezen a ponton értette meg Luthert a legnehezebb a modern protestáns teológia is. Úgy vélték, hogy Luther a hit jelentőségének a hangsúlyozása érdekében a szeretetet félre tolta. A katolikus teológusok ezt odáig fokozták, hogy Luthert egyenesen a keresztyén szeretetfogalom megrontójának minősítették (Mausbach). Holott nem volt senki, aki olyan lelkesülten, t. i. a Lélektől ihletett lelkesültséggel zengte volna a szeretet isteni dicsőségét, mint Luther. A szeretet „az egyetlen, örök, kimondhatatlan jó és a legnagyobb kincs, amelyet magának Istennek nevezünk ... Sőt, aki a szeretetben marad, az Istenben marad és Isten őbenne, úgyhogy Isten és ő egy téstává lesz”. De azután persze hozzáteszi: „Nos ilyesféle szavak nemcsak a pápásokat, hanem bennünket magunkat is arra indíthatnának, hogy azt mondjuk, nem a hit üdvözít egyedül, hanem a szeretet is. Mivel az Isten oly nagy dolgot mond felőle: Aki a szeretetben marad, Istenben marad és az Isten abban; azért akié az Isten, az vele együtt minden megnyer. De evvel a mondással [Isten] nem

²⁵⁾ Hibás azonban azt gondolni, mint ahogyan sokan szokták, hogy a középkorban a megigazulást tisztára a jócselkedetektől tették volna függővé. A skolasztikus tanítás a megigazulásról sokkal komplikáltabb.

arra tanít meg bennünket, hogyan igazulunk meg Isten előtt és hogyan nyerjük el a kegyelmet vagy hogyan ragadjuk meg a szeretetet, mellyel ő szeretett minket Krisztus által. Ez [t. L a kegyelem elnyerése] nem történhetik másként, mint hit által.” „Isten gyermekei — mondja Luther ebben az összefüggésben, — hit által vagyunk. Ez tesz bennünket minden isteni javak örökösévé. De Istenéi a szeretet által vagyunk. Ez indít bennünket felebarátunk iránt jótettekre. Mert az isteni természet nem más, mint tiszta jót-tevés, amint arra Szt. Pál is megtanít, midőn a jóindulatról és Istennek hozzánk való jóságáról beszél, mely bőséges gazdagsággal árasztja ki javait naponta minden teremtményre” (WA 36, 423, 22 kk; 10, 1, 100, 17 kk.).

Aki katolikus értelemben prédiálja a *fides caritate formata-t*, az alacsonyabbrendű szeretetet prédiál, t. i. az embernek Istenhez vágyódó szeretetét prédiálja az újszövetségi, t. i. Istennek hozzánk lehajló szeretete helyett. Viszont *aki a hitet prédiálja*, hangsúlyozza Luther, az *prédiálja a szeretetet*, t. i. Istennek hozzánk lehajló, megmentő, irgalmas szeretetét. Ha a katolikus értelemben vett *caritas-t* prédiáljuk, akkor a szeretet szüksékképen elveszíti eredeti tisztaságát, önzővé lesz, amit Luther avval fejez ki, hogy ez a szeretet „nem szabad”, t. i. nem minden érdektől ment szeretet. *Christus non est Caritas mea* (WA 40, 1, 249, 29), hanem — tehethnénk hozzá, — *Caritas Dei!*

De Luther nem állott meg a katolikus caritas-szintézis összefombolásánál. Ajakán új erővel szólal meg az, amit az Újszövetség *agapé-nak*, szeretetnek nevez. Már 1518-ban, a heidelbergi disputatio 28. tételeben teljes világossággal jelöli meg az isteni és az emberi szeretet közti különbséget: „*Amor Dei non invenit, sed crēat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili.*” Isten szeretete minden alkotó szeretet, nem a másiknak az értékén, a jóságán gyullad fel, hanem maga formálja szeretetének tárgyát szeretetre méltóvá. Az embert ellenben minden a szeretetre méltó tárgy értéke, jósága indítja szeretetet. Ennek a különbségtételnek megfelelően mondja Luther Istenet a Biblia értelmében szeretetnek avval a híres hasonlattal, ha az ember Istenet le tudná rajzolni, akkor valami olyan képet kellene alkotnia, amely az eget és földet betöltő isteni szeretetnek az égő, lobogó lángját szemléltetné. Amikor Isten szeretetéről van szó, akkor „nem napot és holdat, vagy a mennyet és földet küldi közénk, hanem kitárja szívét és Fiát küldi el, annyira, hogy az vérét adja és a leggyalázatosabb halált szenvedi el érettünk, gyalázatos, gonosz, hálátlan emberekért. Mit lehetne tehát más mondani, mint hogy ez az Isten az örök szeretet örvénylő mélysége és hogy szeretet nem más, mint maga az Isten.” (WA 36, 426, 34 kk.)

De nem részletezhetjük tovább ezt a gondolatsort, csak *egy mozzanatra* kell még felhívni a figyelmet.

A katolikus caritas-tanításnak kétségekívül megvan az a nagy «lőnye, hogy az emberi erősznak isteni méltóságot ad. Ennek a révén a katolikus egyház emberi cselekedeteinket isteni méltósággal tudja felruházni és isteni tekintélyt igyekszik biztosítani a közösségi (szociális) élet különfélé oly szervezeteinek és berendezkedéseinak, (pl. a katolikus tanítás alapján berendezett társadalmi rendszer, államforma, gazdasági viszonyok stb.), amelyek végeredményben a keresztyén színekkel átfestett erőszon épülnek fel. Vájjon nem ad-e a katolikus tanításnak egy bizonyos jogosultságot, nem igazolja-e azt a mi tapasztalásunk is? Hiszen tudjuk, a mai világválságban fenyeget a meghaladott társadalmi és gazdasági berendezkedések, államformák összeomlása s helyükbe sokszor démonikus újpogány rendszerek igyekeznek felépülni. Vájjon ebben a helyzetben nem a katolikus rendszer, a caritas-szintézis alapján felépült katolikus elgondolás kínálkozik-e a leginkább járható kivezető útnak? Ez a szempont annál sürgetőbb erővel lép fel, mivel állandóan együtt jár avval a szemrehányással, hogy a protestantizmus, nevezetesen a lutheri keresztyénség nem tud a világnak valami a katolikushoz hasonló elgondolást prezentálni. Nem kell-e azt mondani, hogy éppen ezért végzetessé lett a középkori caritas-szintézis összerombolása?

Ennek a kérdésnek a megvizsgálása egy külön előadást igényelne, de egyet itt, ebben az összefüggésben is megállapíthatunk. Végeredményben az egész kérdés azon fordul meg, hogy vájjon a bűnbe süllyedt embert s vele egyúttal a harag alatt álló, ítéletet maga ellen kiváltó, a bűn és gonoszság következetében önmagában összeomló világot ki menti meg. Vájjon áll-e erre az emberre és vele együtt erre a világra, hogy nincs számára más menekvés, mint az, hogy Isten és pedig kizárolagosan Isten menti meg? Vagy pedig meg tudja menteni az ember s vele együtt a világ is önmagát, ha másként nem, talán úgy, hogy Isten segítségére is szükség van ugyan, de a megmentés végeredményben emberi akaratunkon és cselekedeteinken fordul meg? Ha a világ önmagát tudja megmenteni a bűn hatalmából és a kárhozatot el tudja hárítani, akkor igaza van a katolikus caritas-szintézisnek és akkor meg kell hátrálnia ez előtt nemcsak a reformációnak, hanem a Bibliának is. De ha a Bibliának van igaza abban, hogy a bűnbe süllyedt világot egyedül Isten menti meg, hogy „nincsen senkiben másban üdvössége”, csak Krisztusban, s ha ez azt jelenti, hogy nemcsak érzékkiségünk, hanem szellemi tehetségeink is a bűn hatalmában vannak, akkor mindenféle látszateredmény ellenére a legveszedelmesebb tévtanítások egyike az, amely az emberben felkelti azt a meggyőződést, hogy akaraterején múlik a jó eredmény elérése. Végső fokon itt dől el a kérdés. Itt van a gyökere minden ellentétnek és ez a végső alapja az evangéliumi és a katolikus erkölcsiség közti különbözőknek.

Hogyan jelöli ki mindenek alapján az újszövetségi agapé a mi feladatunkat? A szeretet parancsolata bennünket arra kötelez, hogy felebarátunk javát szolgáljuk és keressük. Hogy ez mit jelent, azt Jézus az irgalmas samaritánusról szóló példázatban utolérhetetlen világossággal rajzolta meg. Az is nyilvánvaló, hogy erre az önmegtagadó, szolgáló szeretetre saját erőnköböl nem vagyunk képesek. „Ez a szeretet nem emberi tudomány és nem a mi kertünkben nőtt”, — mondja Luther (WA 36, 436, 23). A keresztyén szeretet teljességgel isteni ajándék. „Aki a szeretetben marad, többé nem ember, hanem maga az Isten ... Mert az Isten maga van az illetőben és cselekszik ilyen dolgokat, aminőket semmiféle ember vagy más teremtmény véghez nem vihet.” (WA 36, 438, 20 kk.) A felebaráti szeretetnek a cselekedetét Luther abban a híres szavában foglalja össze, amely szerint a keresztyén embernek a felebarát számára „Krisztussá” kell lennie. „A keresztyén ember szabadságáról” c. iratában írja: „Jóllehet a keresztyén ember ily módon egészen szabad, mégis önként ismét szolgává kell magát tennie, hogy felebarátján segítsen. Ügy éljen vele együtt és azt cselekedje rajta, amit Isten cselekedett rajta Krisztus által. És mindez ilyen, nem keresve semmi egyebet, mint Isten tetszését, ilyenformán gondolkodván: íme, az én Istenem engem, méltatlan és elkárhozott embert minden érdemem nélkül ingyen való kegyelméből megajándékozott Krisztus által és Őbenne minden igazság és üdvössége teljes gazdagságával, úgyhogy immár semmi másra nincs szükségem, mint hogy higgyem, hogy ez így van. Nos tehát ennek az én jó Atyámnak, aki fölös javakkal ilyen bőségesen elhalmozott, én is megteszek minden önként, jókedvből és ingyen, ami csak tetszik neki. Felebarátom számára „Krisztussá” leszek, aminővé irántam Krisztus lett és nem cselekszem immár egyebet, csak amiről tudom, hogy az neki hasznos és üdvösséges. Hiszen nekem hitem által Krisztusban mindenem megvan bősége” (WA 7, 35, 25 kk.).

Valóban, ez oldja meg az emberi együttélés kérdését is. Igazi együttélést emberek közt csak akkor lehet felépíteni, egészséges ez az együttélés csak akkor lesz, ha emberi közösségeink egyes tagjai nem a saját önző érdeket keresik, hanem ha a helyett, hogy a másik kárára akarnak érvényesülni, a másiknak a segítségére sietnek, a másikat megmentik, s ha ez annyira megy, hogy a felebarátért önmagunkat is oda tudjuk ajándékozni — megváltó krisztusi szeretettel.

Ez az igazi, újtestamentomi agapé, ezt kell nekünk is ismét megtanulnunk és ennek kell önmagunkban, egyházi életünkben egyaránt érvényt szerezni!

(Előadás a hegyaljai egyházmegyei lelkészterkezlet ülésén,
1938. március 24-én.)

Az ismeretlen Isten.

Az apostoli keresztyénség történetének egyik legmegragadóbb képét állítja elénk Lukács az „Apostolok cselekedeteiről” írott könyvében, amikor Pál apostolnak aténi tartózkodásáról emlékezik meg (Csel. 17, 16—34). Megírja, hogy az apostol Tesszalonikéből, — a mai Szalonikiból — és Beroiából jövet érkezett Aténbe. Pál nem a világjáró utas érdeklődésével nézte Atén ősrégi kultúrájának emlékeit, az Akropolis ragyogó, már-ványba öntött költészetét, megannyi istenség szentélyét és a bennük tolongó hol kíváncsi, hol áhítatos tömegeket. Lelkében mindezeket a káprázatos képeket elnyomta annak a meglátása, hogy az aténi népnek kiemelkedően szembeátróló kegyessége Istenet kereső vágyódásában hamis utakon járt. Isteneket imádott, de nem ismerte az igaz Istenet. Az igazságnak feltétlenül hódoló éleslátással láta meg Pál, hogy a sok imádságával és áldozatával oly kegyesnek látszó ókori ember lelke hogyan maradt kielégítetlen, hogyan tapogatódzott a sötétben: a sok oltár és szentély között szerényen meghúzódtak az ismeretlen isteneknek vagy ismeretlen istenek ajánlott oltárok, jelélül annak, hogy a kereső ember maga is érezte, sejtette, ha csak homályosan is, hogy a sok istentől nem ismerte az Istenet. Ezért állott az apostol az aténiek előtt az ismeretlen Istenek emelt oltárra hivatkozva: „Amit ti ismeretlenül tiszteltétek, azt hirdetem én néktek!” Keresve sem lehetne rövidebben és találóbban jellemezni azt, amit a keresztyénség az antik világnak és vele az egész világnak hozni, hirdetni akart, mint ezekkel a szavakkal: „Amit ti ismeretlenül tiszteltek, azt hirdetem én néktek!” Joggal mondhatjuk, hogy ezzel a szóval Pál apostolnak az aténi Areopaguson mondott beszéde szimbolikus jelentőségűvé lesz, mert kifejezésre juttatja a keresztyénség igéjének újszerűségét: a csodálatos gazdagságú ókori világnak, a ragyogó templomokkal telt Aténnek hirdeti Pál az ismeretlen Istenet.

Lukács elbeszélése szerint Pál aténi beszédével nem tudta hallgatóit meggyőzni. De az apostol kudarca Aténben nem jelentette a keresztyénség vereségét. Nyomában évszázadokon keresztül folyó s végeredményben mindig újra kiújuló küzdelem indult meg. E harc a mai napig sem fejeződött be, sőt ma újult erővel tombol. Első viszonylagos lezárását mutatja a keresztyénségnek három évszázaddal utóbb, Nagy Konstantinus császár alatt kivívott diadala. Ez a diadal és az apostol aténi

szereplésének a szimbolikus tartalma teszi fel azt a kérdést: *micsoda okok, tényezők vagy erők vitték a keresztyénség ügyét diadalra*, holott mint tudjuk, nemcsak a római birodalom mérhetetlen politikai hatalma, hanem az egész ókori világ szellemi és vallásos életének különféle áramlatai is feltétlen, megalkuvást nem ismerő harcot indítottak ellene. Erre a kérdésre szeretnék a rendelkezésemre álló rövid idő alatt legalább vázlatosan választ adni. Nincs időnk arra, hogy ismertessem azokat a különféle kísérleteket, amellyekkel erre a kérdésre a feleletet megadni igyekeztek. Arra kell szorítkoznom, hogy a tudományos kutatás legfontosabb szempontjaira mutassak reá.

A naiv keresztyén gondolkodás hajlandó a keresztyénség ellen küzdő római világbirodalomnak a szellemi életét tiszta dekadenciának, a vallásosságát hitetlenséget takaró megkövült Szokásnak, az erkölcsiségét undok kicsapongásokkal telt fertőnek elgondolni. Lényegileg így rajzolja meg pl. Madách is a római jelenetben az ókori világ képét. Ez az elgondolás azonban hamis. Igaz, hogy a hivatalos régi római istenek jóformán halottak voltak; igaz, hogy Tacitus hajmeresztő képet rajzol a császári udvar erkölcsstelenségéről; igaz, hogy a nagy filozófusok kora akkor már régen letűnt. De mindez csak egyik oldalát mutatja az éremnek. Ismeretes, hogy Augustus messze tekintő elgondolással alapozta meg a hatalmas birodalom szervezetét: uralkodása indította el — a polgárháborúk szörnyű megpróbáltatásai után — azt a körülbelül három évszázados boldog korszakot, mely alatt a határokon vivott háborúktól eltekintve a nagykiterjedésű birodalom provinciái általában békés nyugalmat és a vele járó polgári fejlődés gyümölcseit élvezhették. Nem volt ilyen szerencsés Augustus avval a kísérletével, hogy a régi római vallást és ennek erkölcsi szigorúságát felújitsa. De kísérlete sokáig emlékezetes maradt és feledhetetlen nyomokat hagyott. Még a második században olyan ember kerülhetett a császári trónra, mint Marcus Aurelius, akinek nemes erkölcsisége méltán szolgálhatott példaképül. E mellett kevés kor mondható olyan vallásosnak, mint a római császárság első évszázadai. A templomok és a velük kapcsolatos kultuszok virágosztak, s a ránk maradt emlékek sok tanúbizonyságot szolgáltattak arra nézve, hogy Pál apostolnak igaza volt, amikor Aténben az ókori embert „nagyon vallásosnak” mondotta. A kor divatos filozófusai magas életeszményeket állítottak tanítványaik el-é. Seneca, Nero császár nevelője s egy ideig államminisztere erkölstanával mély benyomást tett kortársaira, később a keresztyénekre is, úgyhogy utóbb éppen a keresztyének közt terjedt el az a hagyomány, hogy Seneca érintkezésben lehetett Pál apostollal. Epiktetos, az első és második század fordulóján élt filozófus erkölstanával hosszú évszázadok tanítómesterévé lett: férfias kiállása, törhetetlen becsületessége, hősi erkölcsi ségének emelkedett, tiszta világépítése még ma is tiszteletet

ébreszt. Minél alaposabban mélyedünk el a császárság korának szellemi életébe, annál jobban látjuk és becsüljük a sokszor elfeledett tudósok alapos és kitartó munkásságát, amellyel nagy elődeiknek, Platónnak és Aristotelesnek örökségét megőrizni és gyarapítani igyekeztek.

Minderre éppen csak, hogy reámutathatunk. De ha már általában igazságitalanság a Kr. u. első három évszázadot, amely alatt a keresztyénség élet-halál harcát víta, a dekadencia korszakának tekinteni, úgy még inkább helytelen ázt gondolni, hogy a keresztyénség előretörése vallásilag teljesen elernyedt és sivár időbe esik. igaz, hogy a filozófiai kritika a régi görög és római istenségekbe vetett hitet erősen meggingatta és éppen ezért a régi kultuszok sokszor, de nem mindig, csak tengették életüket a megszokás tehetetlenségi erejénél fogva. Viszont ezzel szemben Keletről eladdig ismeretlen kultuszok törtek be a római világbirodalomba és különféle új felekezetek oltárai körül csoportosították a tömegeket. A régi kultuszok csak annak a törzsnak vagy fajnak a határai között találtak híveket, amelynek a körén belül eredetileg kialakultak. Most elindult világkörüli hódító útjára egyebek között Kybelé Kisázsiából, Isis és Sarapis Egyiptomból, Attis Frigiából, Mithras Perzsiából, Adonis Föniciából. Mindezek a vallások, amelyek csakhamar zárt közösségek formájában szervezkedtek, fajra és nemzetiségre való tekintet nélkül gyűjtötték a híveket és ígérték az embernek a benne szunnyadó vallásos éhség kielégítését. Mindezek és melléük még más vallásos közösségek az egész római birodalom területén élénk propagandát, missziói tevékenységet fejtettek ki. Az egyiptomi Isiről hívei azt vallották, hogy ő a múlt, jelen és jövendő, őt dicsőítették azzal a panteisztitikus formulával: „Isis una, quae est omnia”. Isisnek voltak gyülekezetei Pompeiiben és Rómában, Görögországban és Északafrikában. A perzsa Mithras napistenségnek különösen a katonaság körében volt elterjedve a tisztelete: amerre római légiók jártak, Egyiptomban ép úgy, mint a germániai limesek mentén vagy Pannoniában és Dáciában, mindenütt megtaláljuk a Mithras-szentélyeket. Hasonlóan élénk missziói tevékenységet fejtett ki a zsidóság is: Hispániától egészen Babylonig jóformán minden nagyobb forgalmú városban megtaláljuk a zsinagóga nyomait. Ezeknek az élénk propaganda-tevékenységet kifejtő keleti vallásoknak a sorába tartozott a keresztyénség is. Volt idő, amikor úgy látott, hogy egyik vagy másik ilyen keleti istenség teljesen meghódítja a római birodalmat. Mi az oka, hogy a sok versengő felekezet közül nem Mitras vagy Sarapis vitte el a pálmát és hogy ma nem Mithras- vagy Sarapis-vallásúak vagyunk? Csak ha így tesszük fel a kérdést, akkor látjuk problémánk igazi jelentőségét és horderejét.

Ismeretes, hogy különféle kedvező körülmények elősegítették a keresztyénség elterjedését, mint — többek között —

az egységes görög világnyelv, a közlekedés és érintkezés könynyűsége, a közbiztonság megszilárdulása, a birodalom zavar-talan belső békéje hosszú időkön keresztül. De mindezek a kedvező előfeltételek nemcsak a keresztyénség misszióját segítették elő, hanem éppen úgy megkönnyítették Mithras vagy Isis vagy Kybelé híveinek, vándorpréidaktorainak is a propagandát. Pál és a keresztyén misszionáriusok nem egyedül rótták a római birodalom, az „oikumené” útjait és Aténben nem volt szokatlan jelenség, hogy egy vándorpréidaktor valamely eladdig ott ismeretlen istenség számára igyekezett megnyerni az embereket. A keresztyénség a maga diadalát tehát nem köszönhette a külső körülmények kedvező alakulásának vagy akár csak annak az ügyességnek sem, hogy a körülményeket jól ki tudta használni.

Azt sem lehet állítani, hogy a keresztyénség, az „ismeretlen Isten”-ról szóló ige, úgy amint azt Pál apostol hirdette és amint az Újszövetségben áll előtünk, a kor lelkületében elrejtőzött, inkább sejtett, mint tudatos érzelmeket szólaltatta volna meg, a vallásos ember ösztönszerű kívánságainak tett volna eleget. Ilyen tekintetben a keletről jött és divatossá lett vallások nagyobb mértékben feleltek meg az ember vallási tudatának. Cumont, a kiváló belga származású vallástörténész egyik ismert munkájában¹⁾ vizsgálat tárgyává teszi azt a kérdést, hogy miért terjedtek el a római birodalom területén a keleti vallások, s a kérdésre azt a hármas feleletet adja, hogy azok jobban kielégítették az ember érzékeinek és érzelmi világának, továbbá értelmének és végül lelkiismeretének a követelményeit, mint a régi görög, illetve római Vallás. Valóban, ezek a sokszor misztériumok, azaz titkos társulatok formájában működő vallási közösségek kápráztható szertartásaikkal, hierarchikus szervezetükkel, akárhányszor az eksztázis élményét kiváltó kultuszukkal nagyon alkalmasak voltak arra, hogy rabul ejtsék az ember érzékeit és levezessék az érzelmi világában jelentkező feszültséget. Hogy ez mennyire áll, annak bizonyása a későbbi keresztyénség is: istentisztelete ugyancsak misztériummá lett és sok szokásával arra törekedett, hogy kielégítse a természetes ember vallásos kívánalmait. A mellett a keleti vallások ősrégi, titkos kinyilatkoztatások igényével léptek fel, eladdig nem ismert csalhatatlan tudás birtokosaiként jelentkeztek: a szellemi élet terén tévűtra tért kornak úgy tetszett, hogy itt feleletet talál az emberi lét olyan végső kérdéseire, amelyeket az egymással ellenkező és vitatkozó filozófusok sohasem tudtak megoldani. Igaz ugyan, hogy egyes keleti vallások részben undok szertartásokat ápolnak istentiszteletük keretében, részben pedig primitív erkölcsi felfogásukkal nem kelhettek versenye a magas

¹⁾ „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.” 3. kiad. 1930. II. fejezet.

szintű görög filozófiai etikával. Ezért első pillanatra nem látottak alkalmasnak arra, hogy kielégítsék a hellenizmus kifinomult emberének a vallásos igényeit. Azonban a római birodalom területén barbár szokásaiat legalább részben levetették. E mellett egyesek, pl. a Mithras- és Isis-misztriumok oly erkölcsi követelményekkel léptek fel, hogy az még a komoly erkölcsi felfogással rendelkező embernek is feladatot jelentett.

Ha mindezeket végigtekintjük és a *régi* keleti vallásokról rajzolható képet egybevetjük a keresztyénség képével, akkor sokszor úgy érzi a tudományos kutatás, hogy a pogány vallások és a keresztyénség közti határvonal mindenkorban elhomályosul. Akárhány eredetinek és sajátlagosnak látszó elem a keresztyén vallásban a történeti kutatás boncoló kése alatt elveszíti sajátos jellegét és könnyen egyéb vallások meggyőződésével közös vonásnak, vagy éppen onnét való kölcsönzésnek tetszik. Az ókori keresztyénség vallástörténeti vonatkozásainak egyes kutatói ilyen vizsgálódások alapján állították fel azt a tételel, hogy már az őskeresztyénség is szinkretisztikus vallás (valláskeverék), s mint ilyen beletartozik az egész hellenisztikus-római világot elárasztó szinkretisztikus vallások közé. Nem részletezhetjük itt ennek a kutatásnak az egyes vonásait, nem is vázolhatjuk, hogy mennyiben helyes és mennyiben helytelen a legrégebb keresztyénségről a vallástörténeti kutatás segítségével megalkotott kép. Nem okolhatjuk meg azt sem, hogy miért elhibázott az az állítás, amely a keresztyénséget már legrégebb formájában is szinkretisztikus vallásnak tartja. Annyit könnyen megállapíthatunk így is, hogy ha a keresztyénség lényegalkotó vonásai csak kölcsönzések volnának idegen vallásokból, akkor alig kelhetett volna versenyre a kor szemében sokkal több előnyvel rendelkező szinkretisztikus vallásokkal, sőt inkább el kellett volna buknia. Akkor nemcsak Pál apostolnak az az igénye lett volna végzetes tévedés, hogy a mindig keresett, de soha meg nem talált és azért „ismeretlen” Istenet hirdeti, hanem egyenesen érthetetlenné válnék az is, mi módon tudott a keresztyénség oly súlyos és elkeseredett harc után diadalmaskodni azok felett a vallások felett, melyeknek a korhangulat sokkal jobban kedvezett, mint neki.

Másutt kell keresnünk azt a lényeges mozzanatot, amely a keresztyénséget annyi kegyetlen üldözés ellenére sem hagyta elbukni. *Holl* a néhány évvel ezelőtt elhunyt kiváló berlini professzor mutatott rá e kérdés döntő pontjára.²⁾ Ó utalt arra a

²⁾ „Urchristentum und Religionsgeschichte” (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II, 1928., 1—32. lpk.). Holl azonban csak rámutatott a döntő mozzanatra a nélkül, hogy fejezetései mindenütt kielégítők volnának. Ezért előadásomban néhány vázlatos vonással igyekeztem további vinni Hull fonalát.

körülményre, hogy egy sajátlagos mozzanat miatt a keresztyénség, illetőleg már maga Jézus kezdettől fogva kihívta az éles elienmondást. Jézust az evangélium úgy jellemzi, mint a „vámszedők és bűnösök barátját” (Máté 11, 19.). A zsidóság vallásában, mint a pogányságban is az ember Istenhez való közeledésének első alapfeltétele az, hogy az ember minden tekintetben tiszta legyen. Aki tiszta és szent, jócselekedetekkel ékes, aki eleget tett az istenség által felállított követelményeknek, az közeledhetik hozzá és számíthat a kegyelmére. „Az Úr szemei az *igazakon* vannak és az ő fülei azoknak kiáltásán; az Úr haragja pedig a gonosznevőkön, hogy kiirtsa emlékezetüket a földről” (Zsolt. 34, 1. 17), — mondja a zsoltár. A késői zsidóság is hasonlóan gondolkodik: „Az Úrnak tetszését megnyerjük azzal, ha megtartóztatjuk magunkat a gonosztól” és „Az *igaz* embernek az áldozata kedves előtte” (Sir. 35, 5 és 9.), — mondja Sírák fia könyvében. Hasonlóan van ez a pogányságban, a régi görög és római vallásokban, valamint a Keletről jött kultuszokban is általában. Száz és ezer, itt felsorolhatatlan változatban találkozunk azzal az alapelvvel, hogy csak a tiszta ember érintkezhetik az istenséggel: „Procul este profani!” hangzik fel Rómában az áldozatoknál. Áldozatával is csak a tiszta ember közeledhetik az istenséghöz. Annak, hogy az ember közeledhessék az istenséghöz, előfeltétele az, hogy akár vallásos akár erkölcsi magatartásában tiszta, kifogástalan legyen. Azért hangzik fel a különféle pogány istentiszteletek rendjében mindenkorban a felszólítás, hogy csak az közeledjék az istenséghöz, akinek „kezei tiszták”, aki „nincs tudatában semmi gonosznak”, aki „helyesen és igazságosan élt” stb.³⁾ Az istenség nem áll szóba a tisztálatlan, vagy gonosz emberrel, azt elűzi magától és büntetéssel sújtja. Azért először meg kell tisztulnia az embernek, ha az istenséghöz közeledni akar.

Mennyire más ezzel szemben az Üjszövetség világa! Jézus a vámszedők és bűnösök barátja, a bűnösöket hívja megtérésre: „Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam megtérésre, hanem hogy a gonoszokat” (Máté 9, 13.). Azoknak a kegyeseknek, akik egész életüket az Isten akarata betöltésére szentelték, azt mondja: „Bizony mondom néktek, a vámszedők és parázna nők megelőznek titeket az Isten országában” (Mát. 21, 31.). Nem mintha az Isten nem volna szent és mintha az Isten a bűnt ölelné magához. A vallástörténet széles területén sehol sem lép elénk a szent Istennek minden bűnt megtorló haragja olyan világosan, mint Jézus igéjében. Sőt csak Isten szentségének a világításában lesz igazán nyilvánvalóvá minden bűn, annak legtitkosabb elágazása: gondolunk csak arra, hogyan födi fel Jézus az emberi szívnek minden gonoszságát a hegyi beszédben. A pogányság, sőt még a zsidóság területén is azt gondolhatta az ember,

³⁾ V. ö. Holl id. h. 12. lap.

hogy bizonyos szolgáltatásokkal, áldozatokkal vagy önsanyar-gatással, jótselekedetekkel és imádkozással kiengeszelheti a haragvó istenséget vagy eleget tehet bűnéért, ezzel mintegy ki-egyenlítheti az istenséggel szemben fennálló tartozását. Jézus igéjének a fényében minden ilyen számító kegyesség teljességgel lehetetlenné lesz. Az ember teljesen, egész mivoltával, jelenével és jövendőjével éppen úgy, mint múltjával az Istené, aki tőle engedelmességet vár. Nem lehet egyik cselekedetünket a másikról engesztelésül felajánlani, mivel minden cselekedetünkkel Istennek tartozunk. Azért nem lehet bűnöket jóvá tenni.

Ebből az emberéletből nem visz át hid az Istennek a világába. Jézus igéjének a világításában merő önálmítássá lesz minden olyan emberi vallásosság, amely azt gondolja, hogy a maga erejéből tud közeledni Istenhez. Úresekkel és hiúkká lesznek azok a különféle szertartások, amelyekkel a régi keleti vallások is jöttek és amelyekkel biztosítani akarták az utat az istenséghoz, vagy azt hirdették, hogy segítségükkel az ember istenül, isteni méltóságot nyer. Az ember minden útjának vége a halál: „A bűnnek zsoldja a halál” (Róm. 6, 23.). Aki csak valamit is megsejt az Istennek ebből a szentségéből, az tudja, hogy minden emberi Isten felé törekvésnek az eredménye a kétségbeesés: „Ó én nyomorult ember, kicsoda szabadít meg engem e halálnak testéből” (Róm. 7, 24.). Mint ahogyan a kegyes izraelita is panaszkodik: „EZ az első és utolsó szavam: Jobb volna, ha a földön Ádám soha meg nem született volna vagy ha legalább a bűntől megtartóztatta volna magát! Mert mit használ nekünk, ha most nyomorúságban kell élnünk és halálunk után még ítélet vár reánk? Ádám, mit cselekedtél? Amikor bűnt követtél el, bukásod nemcsak tereád, hanem reánk, utódaidra is elhatott! Mit használ nekünk, hogy az örökkévalóság igéretét bírjuk, de a halálnak cselekedeteit követtük el? Mit használ, hogy romolhatatlan reménység igéretét bírjuk, de íme a hiúság martalékaivá lettünk? Gyógyulásnak és békességnak a helyeit készítette meg nekünk [Isten], de mégis elpusztulunk nyomorban! Egykor a Magasságosnak a dicsősége oltalmazza majd azokat, akik tisztán tartották meg magukat, de mi mégis csak gyalázatos úton járunk... Mert életünkben, amikor bűnt követtünk el, nem gondoltunk a szenvédésre, amely halálunk után reánk vár!” (IV. Esdr. 7, 11. kk.)

Ennek az elgyötört és szétszórt, pásztor nélkül való nyájnak (v. ö. Máté 9, 36.) mondja Jézus a megtérés igéjét és hirdeti az Isten kegyelmét. Mint ahogyan a pásztor keresi az elveszett juhot, úgy keresi Ő is az elveszett embert. És mint ahogy az atya megkönyörül tékozló, hozzá megtért fián, úgy fogadja Isten kegyelemmel a megtérő bűnöst.

Jézus tehát megfordítja az Isten és ember közti viszonyt. A pogányságban, de általában a késői zsidóságban is mindig arról hallunk, hogy az ember cselekvésének vagy erkölcsi maga-

tartásának a révén állítja helyre a helyes viszonyt Istennel, lép vele közösségre. Jézus igéjének a világításában az ember meg-látja, hogy minden ilyen törekvése, amelynek révén közösségre akar lépni Istennel, hajótörést szenveld az Isten-től feltétlenül elválasztó bűn irtózatos valóságán. De ugyanakkor Jézus kinyilatkoztatja és közli velünk Isten kegyes akaratát is, hogy velünk bűnösökkel újból közösségre lép s bennünket kegyelmébe fogad. Nem az ember vagy annak valamiféle cselekedete, hanem az Isten alapítja meg szuverén hatalmával a vallásos viszonyt. Nem az ember cselekvése nyitja meg az utat Istenhez, hanem maga az Isten hajol le az emberhez.

Azt lehetne talán gondolni, hogy Jézus ily módon a vallásnak egy új elgondolását állította szembe a régivel, vagy egy új istenfogalmat alkotott, amely lassanként kiszorította a régit. De ez a megítélés teljesen hamis. Amit Jézus hozott, nem elgondolás, nem is egy új istenfogalom, amely lassanként meghódította az embereket és ilyen módon átalakította az erkölcsi felfogást és vele az életfolytatást is. Ha így állana a helyzet, akkor Jézus legfeljebb egy új gondolatrendszert alkotott volna meg, de teljesen érthetetlen volna az őskeresztyén gyülekezet megalakulása. Mert az első keresztyén gyülekezet Jézust nem tanítónak, mesternek tekintette, aki valami új tanrendszert alkotott, hogy azt követői megvalósítsák. Jézusban a tanítványok Krisztust ismerték meg s ez azt jelenti, hogy Krisztus nemcsak *hirdette*, hanem valósággal *hozta*, igéjén keresztül *ajándékozta* Isten kegyelmét a bűn igájában gyötrődő embernek. Jézus tehát nemcsak *ígért*, hanem *adott* is életet a halál árnyékának völgyében járó embernek. Péter apostol pünkösdi beszédjének főtartalma Lukács szerint ebben a mondatban csúcsosodik ki: „Bizonnyal tudja meg Izraelnek egész háza, hogy Úrrá és Krisztussá tette őt az Isten, azt a Jézust, akit ti megfeszítetek” (Csel. 2, 36.). Ez a mondat magában rejtí már a mi kérdésünkre a feleletet. Az az Isten, akinek megismerésére az ember törekedett, akit a legkülönfélébb utakon és módokon akart megközelíteni, és aki végeredményben mégis csak hozzáérhetetlen világosságban lakik (I. Tim. 6, 16.) és azért „ismeretlen Isten”, kinyilatkoztatja magát Jézusban, akit Úrrá és Krisztussá tett. Ez a Krisztus — hogy a második századbeli írónak, Ignatiusnak egy kifejezését használjuk, — az Istennek az az Igéje, amely megtörte Isten hallgatását (Magn. 8, 2.): Benne, az Ő váltságul adott életében a szent Isten bocsánatot nyújt a bűnös embernek. A Kriszus evangéliuma „Istennek ereje minden hívő üdvösségré” (Róm. 1, 16.).

Nem rajzolhatjuk meg, hogyan lesz mind ennek alapján az evangélium gyülekezetet formáló hatalommá és hogyan mutatja meg éppen ezzel üldöztetésen és halálom is diadalmaskodó erejét. Nem rajzolhatjuk meg azt sem, hogyan teremti újjá Krisztusnak a Lélek által munkálkodó ereje a bűneiben megholt embert: „Ha

valaki Krisztusban van, új teremtés az” (II. Kor. 5, 17.). Mindez már részletesebb fejtegetésbe tartozik. Világos így is a feltett kérdésre adandó feleletnek a leglényegesebb tartalma: a keresztyénség azzal az igénnyel lépett fel, hogy benne a kegyelmes Isten szól a bűnös emberhez és hogy az Isten Krisztusban életet kínál a megteremek. Ilyen igét nem hirdetett egyik antik vallás sem, és ami még ennél is több, egyik vallásban sem tapasztalta meg az ember az Istennek új életet teremtő erejét, mindeneket átformáló hatalmát úgy, mint itt. Akinek szeme volt, az maga láthatta meg annak igazságát, amit Pál a korintusi gyülekezetnek írt: „Az én beszédeim és prédkálásom nem emberi bölcseségnek hitető beszédeiben állott, hanem [Szent] Léleknek és [isteni¹], erőnek megmutatásában, hogy a ti hitetek ne emberek bölcseségen, hanem Istennek erején nyugodjék.” Valóban: „Amiket szem nem látott, sem fül nem hallott és embernek szíve meg se gondolt, amiket Isten készített az öt szeretőknek” (I. Kor. 2, 1 kk. 9.), ezt hozta a keresztyénség. Ezzel azután el is értünk a tudományos kutatás határáig: ezt az új életet formáló erőt a történeti kutatás csak megállapíthatja, de racionális eszközökkel meg nem ragadhatja. Csak a hit ismeri fel benne az élő Isten erejét.

Az a megállapítás, hogy a keresztyénség diadalában az antik pogány világ fölött egy a racionális világ számára megfoghatatlan erő jelentkezik a kutató szemei előtt, nemcsak a történetíró számára értékes vagy érdekes megállapítás, hanem ennek közvetlen jelentősége van a jelenben is. Hiszen a keresztyénség körül ilyen vagy amolyan formában mindenig újra kiújul a harc: napjainkban úgy érezzük, hogy ez a küzdelem egyenesen döntő fordulatot vesz. Ha az evangélium igéje egy vallási zseni elgondolása volna, akkor el lehetne képzelní, hogy a kulturális élet fejlődésének a során a keresztyénség is meghaladottá lesz, mint annyi más vallás és letűnik a római és görög vallások, vagy Isis és Sarapis, Mithras és Attis kultuszának az útján. De ha valóság az, hogy a keresztyénség igéjében életet formáló erő és pedig Isten ereje nyilatkozik meg, úgy „a pokol kapui sem vehetnek diadalt azon” (Máté 16, 18.). Ezzel megint nyilvánvalóvá lesz, hogy az az Isten, akit Pál apostol hirdetett, sokak számára még ma is az „ismeretlen Isten”.

(Székfoglaló előadás, 1931.)

TARTALOM.

	Lap
Előszó	III
Keresztyénség és magyarság	1
1. Protestáns magyarság — ma	1
2. A „keresztény nemzeti gondolat”	10
3. „Magyar” keresztyénség	15
4. Keresztyén magyarság	20
A „zsidókérdés”	25
Evangélikusság és nemzeti megújhodás	34
Sorsfordulók közepette. — Régi világ és új rend. — Háború és magyar sorsproblémák. — A nemzeti megújulás alapja. Az evangélikusság feladata. — A nemzeti lélek megújulása. Megújulás Krisztus által. — Evangélikus „kultúrfölény” és megújulás. — Lélekben megújult evangélikusok. — Mi a való helyzet? — Mit tegyünk? — Hivatásunk.	
A háború előtti és a jelenkorú teológia főirányai	44
I. A „modern” teológia, 45. lap. — A felvilágosodás jelentősége, 45. lap. — Schleiermacher, 46. lap. — A „történeti kritikai” szempont, 46. lap. — A keresztyénség mint „vallás”, 48. lap.	
A „liberális” teológia, 49. lap. — A „vallástörténeti iskola”, 51. lap. — Az „egyházias” teológia, 53. lap.	
II. Az új tájékozódás előkészítői, 55. lap. — A világháború hatása, 55. lap. — A vallás, mint irrationális élmény, 56. lap.	
— A „Luther-reneszánsz”, 57. lap. — Kierkegaard és az egzisztenciális gondolkodás, 58. lap. — A vallásos szocializmus, 60. lap. — Az ökumenikus mozgalmak, 61. lap.	
III. Az új tájékozódás, 62. lap. — Barth Károly, 62. lap. — A „dialektikus” teológia, 65. lap. — A teológiai irányok, 67. lap.	
— Az új tájékozódás jelentősége, 70. lap.	
IV. A magyar evangéliikus teológia, 72. lap. — A racionalizmus és liberalizmus, 73. lap. — A konfesszionális irány, 74. lap. — Új próbálkozások a világháború után, 74. lap. — Ébredési mozgalmak és külföldi kapcsolatok, 75. lap. — A dialektikus teológia hatása, 75. lap.	
Egy újonnan felfedezett evangéliumtöredék	77
A Biblia és az értelmiég	89
A Biblia az Egyház könyve	98
Jézus feltámadása és a húsvéti hit	116
Isten királysága — az eszkatológikus szemlélet síkjában	137
Megigazulás, bűnbocsánat és új élet Pál apostolnál	154
Megigazulás. — Megigazulás és bűnbocsánat. — Bűnbocsánat.	
~ Megigazulás és új élet: 1. Róm. 1—5 és 6—8 összefüggése.	
2- „Fiúvá fogadás”. 3. Megigazulás és misztika. 4. Hit és új élet (újjászületés). 5. Az új élet realitása. 6. Új élet és bűn.	
7. Új élet és szenvendés.	

	Lap
úrvacsora és evangélium	168
A szeretetről	199
Az ismeretlen Isten	222
Tartalom.....	231